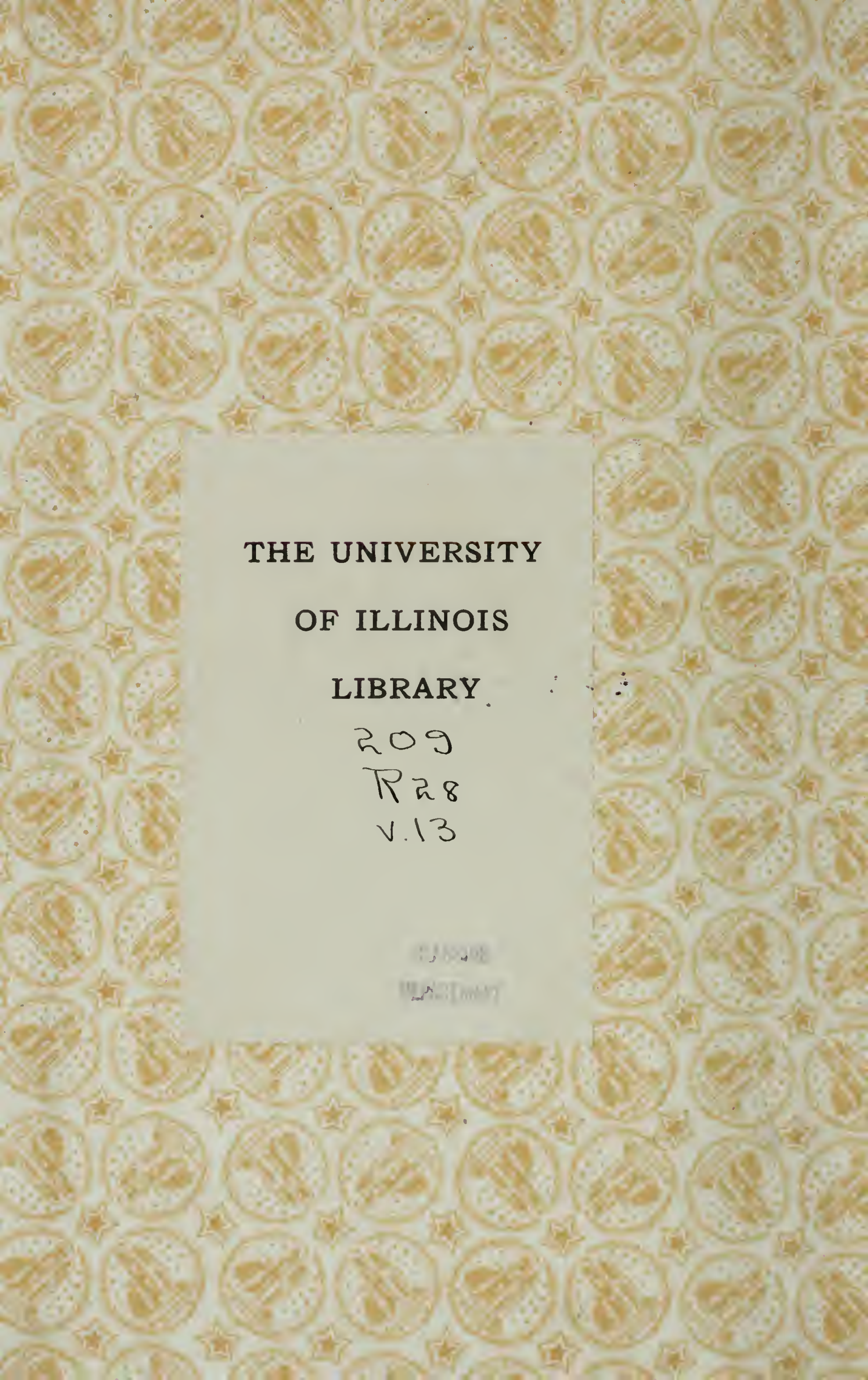




THE UNIVERSITY
OF ILLINOIS
LIBRARY
209
R28
v.13









Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

begründet von

Albrecht Dieterich und **Richard Wünsch**

herausgegeben

von

Richard Wünsch und **Ludwig Deubner**
in Königsberg i. Pr.

Dreizehnter Band
1913



Verlag von Alfred Töpelmann (vorm. J. Ricker) in Gießen

Inhaltsverzeichnis des dreizehnten Bandes

Einleitung

Wenn auf das älteste Christentum, nicht durch Vermittlung des Judentums, sondern direkt, überhaupt andere Religionen eingewirkt haben, so ist das in erster Linie von der griechisch-römischen und genauer von der der Mysterien zu erwarten. Denn mögen diese auch von den Kirchenvätern und manchen Späteren sehr abfällig beurteilt worden sein, tatsächlich bildeten sie doch einen „Hauptfaktor des geistigen Lebens der alten Welt“ [1] und „das letzte Wort der heidnischen Religionen“ [2]. „Als im Jahre 364 ein Erlaß des christlichen Kaisers Valentinianus gegen die nächtlichen Opfer auch die Existenz der eleusinischen Feier bedrohte, erklärte Prätextatus, der Verwalter Achajas, ‘dieses Gesetz werde den Griechen das Leben unerträglich machen, wenn sie verhindert würden, die das menschliche Geschlecht zusammenhaltenden allerheiligsten Mysterien der Satzung gemäß zu vollziehen’ und fand Gehör“ [3]. Auch auf die Philosophie haben von Platon ab die Mysterien so mannigfach eingewirkt, daß es allerdings [4] häufig unmöglich ist, die von beiden Seiten ausgehenden Einflüsse reinlich gegeneinander abzugrenzen. Aber was direkt oder indirekt aus den Mysterien stammen muß oder kann (weil es nämlich — ursprünglich — nur für diese bezeugt ist), das läßt sich doch feststellen und soll daher hier für das älteste Christentum, über das die Meinungen auch in dieser Beziehung noch weit

[1] Bratke, Die Stellung des Clemens Alexandrinus zum antiken Mysterienwesen, Theol. Studd. u. Kritt. 1887, 654.

[2] Lafaye *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie, Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis hors de l'Égypte* 1884, 108.



[3] de Jong, Das antike Mysterienwesen 1909, 9.

[4] Vgl. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum 1894, 235 f.

auseinandergehen, einmal zusammenfassend festgestellt werden. Von der literarischen Mystik, der Magie usw. wird dabei durchweg abgesehen; es handelt sich lediglich um den Einfluß der eigentlichen Mysterienreligionen.

Vor Annahme eines solchen (wie jedes anderen Einflusses) müssen nun aber einige Regeln beachtet werden, die sich gewiß eigentlich von selbst verstehen, die indes, weil immer wieder außer acht gelassen, auch hier nochmals eingeschärft werden mögen[1]. Es darf sich

1. die betreffende urchristliche Anschauung oder Einrichtung nicht auf andere, näherliegende Weise, d. h. aus dem Christen- oder Judentum, bzw. einer Religion, die schon auf dieses eingewirkt haben kann, vollständig befriedigend erklären lassen; sonst kann die zunächst anzunehmende immanente Entwicklung höchstens durch einen von außen kommenden Einfluß befördert und beschleunigt worden sein. Auch wenn nur eine Einzelheit in der betreffenden urchristlichen Anschauung oder Einrichtung auf einen solchen Einfluß hinweist, darf deshalb noch nicht die Anschauung oder Einrichtung als ganze in derselben Weise erklärt werden.

2. Die Anschauung oder Einrichtung, die umgekehrt auf eine urchristliche eingewirkt haben soll, muß dieser nicht nur äußerlich — sonst handelt es sich bestenfalls nur um Herübernahme eines Ausdrucks —, sondern auch inhaltlich einigermaßen entsprechen. Gewiß kann sich eine Anschauung oder Einrichtung beim Übergang aus einer Religion in die andere auch etwas verändern, ja das wird die Regel sein; aber zunächst müssen sich, wenn ein solcher Übergang angenommen werden soll, die beiden aus einander zu erklärenden Objekte doch wenigstens einigermaßen entsprechen. Und auch dann darf die urchristliche Anschauung oder Ein-

[1] Wenn Perdelwitz, Die Mysterienreligion und das Problem des I. Petrusbriefes (Rel.gesch. Vers. u. Vorarb. XI 3) 1911, 35f. von diesen (und einigen anderen), von mir schon in meiner religionsgeschichtlichen Erklärung des Neuen Testaments 1909, 10ff. aufgestellten Regeln sagt, sie könnten, obwohl ich dabei jedenfalls ganz bestimmte Erscheinungen im Auge gehabt haben müßte, doch irreführend wirken und falsche Schlüsse auf die Methode als solche zulassen, so dürfte das Folgende zeigen, daß diese Schlüsse noch immer zutreffen.

richtung nur unter der Bedingung aus einer anderen Religion abgeleitet werden, daß

3. diese andere Religion schon vorher und in der Umgebung des Urchristentums vorhanden war, so daß sie wirklich auf dieses einwirken konnte. Ist nur das letztere, aber nicht das erstere der Fall, so hat vielleicht umgekehrt das Christentum jene andere Religion beeinflußt; oder beide gehen nur auf eine gemeinsame Quelle zurück, wie das jedenfalls dann anzunehmen ist, wenn die andere Religion weder vor dem Urchristentum noch in seiner Umgebung vorhanden war, ihm aber in einem Punkte so ähnelt, daß beide insofern nicht unabhängig von einander entstanden sein können.

Namentlich wegen dieses letzten Grundsatzes muß natürlich später zwischen den einzelnen Entwicklungsphasen des Urchristentums scharf unterschieden und von jeder für die Ableitung aus den Mysterienreligionen in Betracht kommenden Anschauung oder Einrichtung festgestellt werden, wann und wo sie entstanden sein dürfte. Dagegen wird die Entstehungszeit und Verbreitung der einzelnen Mysterienreligionen passenderweise gleich hier untersucht; denn das in dieser Beziehung Auszumachende gilt ja offenbar für die verschiedenen Phasen des ältesten Christentums zugleich [1]. Die Frage muß aber, so selten dies bisher geschehen ist, aufge-

---

[1] Die Mysterien, die Robertson Smith *Lectures on the Religion of the Semites* 1889, 356 ff. (= Die Religion der Semiten 1899, 273 ff.) u. a. bei Jes. 65, 3 ff. 66, 3. 17 bezeugt finden, gehören nach dem Obigen nicht hierher und lassen sich außerdem, wenn bei Tritojesaja, so doch nicht später mehr nachweisen. Von vornherein bedenklich erscheint mir, worüber Goblet d'Alviella *De quelques problèmes relatifs aux mystères d'Éleusis, Revue de l'hist. des rel.* 1902, 46, 345, 4 berichtet: *William Simpson, dans son ingénieux ouvrage, The Jonah Legend, a Suggestion of Interpretation (Londres 1899), développe, avec une grande force d'argumentation, la thèse que l'aventure du prophète hébreu est l'interprétation d'une scène d'initiation, où le néophyte devait rester trois jours soit dans un vêtement en peau de poisson, soit dans une représentation du Scheol figuré par un monstre marin.* Über die entsprechende Erklärung gewisser babylonischer Zylinder sagt Pottier *Les cylindres chaldéens, Journ. des savants* 1908, 564: *En effet, nous n'avons aucune raison de chercher des mystères, des initiés et des mystagogues dans ces images, car nous ne savons point s'il y eut des cérémonies de ce genre en Chaldée.*

worfen werden; denn einfach vorauszusetzen, daß womöglich alle Mysterien überall schon im ersten nachchristlichen Jahrhundert vorhanden gewesen seien, ist wissenschaftlicher Unfug.

Beginnen wir unsere Übersicht als mit den wichtigsten mit den eleusinischen Mysterien, so werden sie zuerst in dem sogenannten homerischen Hymnus auf Demeter (V. 274. 473 ff.) erwähnt und sind dann über tausend Jahre lang, bis zur Zerstörung des Heiligtums durch die Gothen i. J. 395, ja wohl noch darüber hinaus begangen worden [1]. Doch braucht man bei diesen späteren Nachrichten vielleicht nicht an die in Eleusis selbst gefeierten Mysterien zu denken, sondern an diejenigen, die von dort aus anderwärts gestiftet wurden. Freilich ist dies letztere selbst von denjenigen Mysterien, in denen Demeter als *Ἐλευσινία* bezeichnet wurde, bestritten worden [2]; aber Farnell [3] hat wohl bewiesen, daß mindestens diese Mysterien von Eleusis aus gegründet worden sein werden. Andere Mysterien der Demeter und Persephone mögen wenigstens ursprünglich von Eleusis unabhängig gewesen sein; doch hat diese Frage für uns hier weniger Bedeutung, als die andere, wo sich überhaupt außerhalb von Eleusis den dortigen ähnliche Mysterien fanden.

Das galt zunächst von Agra oder Agrai in der Nähe von Athen, dessen Mysterien später als die kleinen mit den eleusinischen vereinigt wurden, wahrscheinlich auch von Korydalos beim Piräus. Dann finden wir den eleusinischen ähnliche Mysterien in verschiedenen Orten von Argolis (Keleai bei Phlius, Lerna), von Arkadien (Basilis, Lykosura, Mantineia,

---

[1] Vgl. zu dieser Frage de Jong aaO. 9 nebst Anm. 3 und dazu noch Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgeschichte II (1906) 1670, 4.

[2] Vgl. Bloch, Der Kult und die Mysterien von Eleusis 1896, 7 ff. Auch Gruppe aaO. 1189, 2 sagt nur: „Die ursprünglich von Eleusis unabhängigen Kulte sind nachträglich meist von dort aus beeinflußt worden; in der Regel ist dies anzunehmen, wenn der Kultname Eleusinia lautet." Dagegen die Bemerkung von Loisy *The Christian Mystery, Hibb. Journ.* X (1911) 47: *The Eleusinian worship remained attached to a single place, having neither apostles nor local branches in the empire* bezieht sich ausgesprochenermaßen nur auf die Kaiserzeit.

[3] *The Cults of the Greek States* III (1907) 198 ff., worauf die obige Darstellung auch weiterhin fußt.

Megalopolis, Pheneos, Trapezus), vielleicht in Sparta, sicher in Andania in Messenien. Wie hier, so hatte auch in Theben auf den Kult der Demeter der der Kab(e)iren eingewirkt, von dem wir nachher hören werden; Mysterien nur jener Göttin begegnen uns weiter auf Kreta, Mitylene, Mykonos, Paros, Thasos. Auch in Pergamon [1] und Smyrna hören wir von Mysten der Kore, wogegen in Ephesus und Mykale wenigstens Demeter Eleusinia nicht in dieser Form verehrt worden zu sein braucht. Und darf man das wirklich für die Insel Telos bei Knidos mit Farnell daraus schließen, daß die Nachkommen des von dort stammenden Gründers von Gela auf Sizilien nach Herodot VII 143 *ἱεροφάνται τῶν χθονίων θεῶν διετέλεον ἐόντες*? Dagegen scheint mir so wenig wie Lagarde, C. Schmidt, Wobbermin [2], Jacoby [3], Cumont [4] und Eisler [5] zu bezweifeln zu sein, daß der nach Epiphanius, haer. 51, 22 im Koreion in Alexandria, wie in Petra und Elusa gefeierte Kult ein heidnischer und zwar ein Mysterienkult der Kore (nicht, wie C. Schmidt will, der Isis) war. Auch bei Arsinoe im Fajjum scheint eine Filiale von Eleusis bestanden zu haben, und endlich mögen in Neapel Mysterien der Demeter gefeiert worden sein.

Bei alledem durfte die verschieden [6] beantwortete Frage nach dem Einfluß des Orphismus und Dionysoskults auf die Demetermysterien hier ganz außer Betracht bleiben und auch nachträglich kann von orphischen Mysterien deshalb nicht gesprochen werden, weil wir über diese noch zu wenig Sicheres wissen. Haucks [7] Beweis, daß sie erst gegen Ende

[1] Vgl. O. Kern, Das Demeterheiligtum von Pergamon, Hermes 1911, 431 ff.

[2] Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen 1896, 120, 1, der die ältere Literatur anführt.

[3] Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum 1910, 42 ff.

[4] *Le natalis invicti, Acad. des inscr. et belles-lettres, comptes rendus* 1911, 295, 6.

[5] Das Fest des „Geburtstages der Zeit" in Nordarabien, Arch. f. Rel.-Wiss. 1912, 629. — Farnell aaO. III 199 f. scheint mir hier mit Unrecht zu der älteren Anschauung zurückgekehrt zu sein.

[6] Vgl. darüber am besten de Jong aaO. 28, 5 und dazu noch Wobbermin aaO. 53 ff.

[7] *De hymnorum orphicorum aetate* 1911; im übrigen vgl. Gruppe, Orpheus, Lex. d. Myth. III (1897—1909) 1105 ff.

des fünften nachchristlichen Jahrhunderts entstanden seien, ist zwar von O. Kern[1] widerlegt worden, aber ihre wirkliche Zeit dürfte auch noch nicht feststehen[2]. Dagegen hören wir von sonstigen Dionysosmysterien im beginnenden zweiten vorchristlichen Jahrhundert und später in Italien und im zweiten nachchristlichen in Kleinasien, sowie in Mösien und Numidien[3].

Aber wichtiger als diese, ja nach denen der Demeter am wichtigsten[4] waren die Mysterien der sogenannten großen Götter oder Kab(e)iren, von denen zuerst Herodot II 51 spricht. Außer in Samothrake finden wir sie auf Delos, Imbros, Lemnos, ja nach Gruppe[5] wäre die Verehrung der Kab(e)iren auch überall sonst (in Griechenland, Makedonien, Thrakien, Kleinasien) mystisch gewesen. Bloch[6] dagegen betont, daß in Theben, wo ihr Kult allerdings, ebenso wie in Andania, auf die Demetermysterien eingewirkt hatte, auf ihnen selbst gefeierte Mysterien nichts hinweise, und dasselbe gilt von den anderen zuletzt erwähnten Gegenden.

Wohl aber hören wir noch von Mysterien der großen Göttin, d. h. der Ge in Phlya in Attika[7], der Hekate auf

---

[1] Berl. philol. Wochenschrift 1912, 1438 ff.

[2] Vgl. vorläufig Dieterich *De hymnis orphicis* 1891, 25 = Kleine Schriften 1911, 87 f.; O. Kern, Die Herkunft des orphischen Hymnenbuchs, Genethliakon f. Robert 1910, 89. Die allmähliche Entstehung eines einzelnen Hymnus hat Elter *De gnomologiorum graecorum historia atque origine* V. VI 1893 f. untersucht.

[3] Vgl. Liv., ab urbe cond. 39, 8 ff., sowie Dieterich, Eine Mithrasliturgie 1903. [2]1910, 148; Toutain *Les cultes païens dans l'empire Romain* I 1 (1906) 371; O. Kern, Genethliakon 98 und Cumont *Une épitaphe métrique de Madaure, Acad. des inscr. et belleslettres, comptes rendus* 1912, 151 ff.

[4] O. Kern, Demeter, Realencycl. der klass. Altertumswiss.[2] II (1896) 2724 hält für möglich, daß das mystische Element in den samothrakischen Kult erst von Eleusis eindrang. Die Belege für die oben weiterhin gemachten Angaben finden sich in den in den nächsten Anmerkungen angeführten Arbeiten. [5] Mythologie 1497.

[6] Megaloi theoi, Lex. d. Myth. II (1890—97) 25. 39.

[7] Vielleicht bezieht sich auf sie auch Clem. Alex., protr. II 22, 6, wenn nämlich hier mit v. Wilamowitz-Möllendorff und Stählin *Γῆς Θέμιδος* zu lesen ist. Lobeck, Aglaophamus 1829, 199 konjizierte dafür (unter Beibehaltung des vom Parisinus 451 und von Euseb. gebotenen *τῆς*) *θεσμοθέτιδος* oder *Ἀρτέμιδος*.

Aigina, Rhodos und in Rom, sowie des Priapos in Lampsakos, während die der Aphrodite, die namentlich für Aphaka in Syrien und Cypern bezeugt sind [1], und der Artemis in Komana (wie freilich auch schon die des Dionysos) bereits zu den ursprünglich nichtgriechischen Kulten hinüberführen, die nun seit der Zeit des Hellenismus immermehr an Ansehen gewannen.

Schon z. Z. des Demosthenes wurden in Athen Mysterien des Sabazios und Attis gefeiert — wenigstens wenn sich die bekannte Stelle in der Kranzrede § 259f. auf solche bezieht [2]. Sonst sind Sabaziosmysterien (vielleicht in jüdischer Umdeutung) für Rom bezeugt, nämlich durch die Vincentiusgruft in der Prätextatkatakombe. Dagegen Mysterien des Attis und der Kybele können wir ausdrücklich für Rom, Ostia und Puteoli, Afrika, Lusitanien und die Gegend von Bonn nachweisen, aber sicher sind sie wenigstens hier und da auch anderwärts gefeiert worden, wo jene beiden Götter sonst verehrt wurden. Und das ist mit Kybele in ganz Kleinasien, auf den Inseln und auch in Griechenland, Alexandreia, Byzanz und Olbia der Fall gewesen; nach Rom wurde ihr heiliger Stein zwar schon 204 v. Chr. gebracht, aber erst in der Kaiserzeit gewann ihr Kult größeres Ansehen, verbreitete sich über das übrige Italien und die Provinzen (außer denen an der Nordgrenze des Reichs) und hatte am Ausgang des Altertums eine Bedeutung, wie keine andere orientalische Religion. Jetzt stand neben ihr auch vielfach Attis, während von ihm in republikanischer Zeit erst zuletzt die Rede ist; ebenso hat er in Griechenland keine große Rolle gespielt. Er wird außer im Piräus nur in Dyme und Patrai erwähnt, wo Pompejus und Augustus fremde Kolonisten angesiedelt hatten. „Es war ein der griechischen Religion allzu fremd-

---

[1] Daß die Angaben darüber, die Clem. Alex., protr. II 13, 4. 14, 2 macht, ernst zu nehmen seien, meint auch v. Wilamowitz-Möllendorff, Ein Stück aus dem Ancoratus des Epiphanius, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1911, 765, 1. So wird die Bemerkung von Gruppe aaO. 1357, 3 m. E. noch mehr einzuschränken sein.

[2] Vgl. darüber Foucart *Des associations religieuses chez les Grecs* 1873, 66ff. und in Kürze Eisele, Sabazios, Lex. d. Myth. IV (1909ff.) 250f.

artiges Wesen, dessen Dienst erst spät, wie Plutarch sagt (amator. 13), aus dem Gebiet barbarischen Aberglaubens durch Weiber und Eunuchen sich bei Römern und Griechen eingeschlichen hat"[1]. Dagegen hatte er sich in Kleinasien von Phrygien aus nach Norden und Süden, bis Rhodus und Tarsus verbreitet; aber darf man nun deshalb hier überall auch Attis*mysterien* annehmen? Das scheint mir selbst dann zweifelhaft, wenn die Aberkiosinschrift sich irgendwie auf Attiskult bezieht[2]; denn daß die Mahlzeit, die Aberkios nach V. 13 ff. von seiner Heimat Hieropolis in Phrygien bis nach Rom überall vorgesetzt bekommen hat, die bei der Einweihung der Mysten übliche gewesen sei, wäre damit noch nicht gesagt. Vollends wenn die Attismysterien wie andere nach dem Vorbild der eleusinischen gestaltet worden seien sollten, so dürfte man jene wohl zunächst nur dort voraussetzen, wo sich auch diese irgendwie nachweisen ließen.

Auch Mysterien der Isis sind uns ausdrücklich nur in Kenchreai, Potaissa (Thorda) in Dacien, bei den Alemannen und in Rom bezeugt, hier zugleich solche des Osiris und Sarapis, wie die letzteren wohl auch in Lusitanien anzunehmen sind. Aber natürlich werden sie auch anderwärts gefeiert worden sein, zunächst in Alexandreia, wo ja der Eumolpide Timotheos aus Eleusis den Sarapiskult einführen half, und ebenso sonst hier und da, wo diese und die anderen ägyptischen Gottheiten überhaupt verehrt wurden. Das galt besonders von Isis: ihre Verehrung war schon früh nach Syrien und Griechenland gedrungen und verbreitete sich dann in der Ptolemäerzeit auch über Kleinasien, die griechischen Inseln und Thrakien, sowie Sizilien und Süditalien. Rom verhielt sich zunächst ablehnend, aber Gajus errichtete der Göttin einen großen Tempel auf dem Marsfeld, Caracalla baute einen noch prächtigeren auf dem Quirinal und einen anderen auf dem Caelius. Auch nach Gallien, Germanien, Britannien, Spanien, Nordafrika und einigen Balkanländern drang ihr Kult, allerdings hauptsächlich

---

[1] Cumont, Attis, Realencycl. d. klass. Altertumswiss.[2] II 2248; vgl. auch Hepding, Attis (Rel gesch. Vers. u. Vorarb. I) 1903, 139.

[2] So zuletzt Dieterich, Die Grabschrift des Aberkios 1896.

in diejenigen Städte und Gegenden, die mit Ägypten in Verbindung standen oder deren Bevölkerung viel fremde Elemente enthielt (Soldaten, Beamte, Sklaven, Freigelassene). *Les divinités égyptiennes*, sagt Toutain [1], *sont, au total, demeurées dans les provinces latines de l'empire des divinités exotiques.* Und da wir nun von ursprünglich ägyptischen Mysterien nichts wissen [2] und auch der Einfluß Roms auf die Provinzen erst später stärker wurde, werden wir hier wohl doch im ersten christlichen Jahrhundert noch keine allzugroße Verbreitung der Isis-, Osiris- und Serapismysterien annehmen dürfen. Aber hier und da und zumal im Osten werden sie allerdings mit dem sonstigen Kult verbunden gewesen sein.

Auch die anderen bisher besprochenen Mysterien könnten natürlich weiter verbreitet gewesen sein, als wir z. Z. noch nachzuweisen imstande sind. Unsere Nachrichten über sie sind zumeist so spärlich, daß wir aus ihrem Nichtvorhandensein für gewisse Gegenden nicht auch auf ein Nichtvorhandensein der Mysterien in diesen schließen dürfen [3]. Hier können neue Funde das Bild jeden Tag recht erheblich umgestalten.

---

[1] AaO. I 2 (1911), 30.

[2] Vgl. darüber das wohl abschließende Urteil von Sourdille *Hérodote et la religion de l'Égypte* 1910, 333f.: *Ni le vocabulaire, ni les textes, ni la disposition des temples, ni la célébration des cérémonies religieuses, ni l'usage des hiéroglyphes en général, ni l'écriture dite secrète, ni la nature des spéculations sacerdotales ne nous fournissent une seule raison de croire que les Égyptiens aient connu des mystères au sens où Hérodote entend ce mot, c'est-à-dire un ensemble défini de cérémonies et surtout de doctrines régulièrement réservées à un certain nombre de fidèles préalablement initiés* (vgl. auch 387). Damit ist im voraus auch Moret *Mystères Égyptiens* 1911 widerlegt; wenn Schäfer (Über die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostris III; Untersuch. zur Gesch. u. Altertumskunde Ägyptens IV 2, 1904) und Juncker (Über die Stundenwachen in den Osirismysterien, Denkschriften d. kais. Akad. d. Wiss. in Wien., philos.-hist. Kl. 54. 1910) von Mysterien redeten, so taten sie es ausgesprochenermaßen in einem anderen Sinn.

[3] Toutain aaO. I 2, 34 betont zwar, daß die lateinischen Provinzen, wo wir ägyptische Kulte finden, genau durchforscht seien, aber im übrigen hat wohl doch Cumont *Revue de l'hist. des rel.* 1912, 66, 126 mit seiner Kritik dieses *argumentum e silentio* recht. — Über die eleusinischen Mysterien sagt Rohde, Psyche 1894, 275: „Wir haben, trotz mancher hyperbolischen Angaben aus dem Altertum, kein Mittel zu beurteilen, wieweit in Wahrheit sich die Teilnahme an den eleusinischen Mysterien

Wohl aber wird es dabei bleiben, daß, wie zuerst Wendland[1] betont und neuestens wieder Schweitzer[2] eingeschärft hat, die weitere Verbreitung der Mysterienreligionen erst im zweiten nachchristlichen Jahrhundert begann. So wird man sie doch dort, wo sie uns nicht ausdrücklich bezeugt sind, früher nicht leichthin voraussetzen dürfen.

Ja die letzten Mysterien, die wir eingehender besprechen müssen, die des Mithras, sind auf griechisch-römischem Gebiet wohl überhaupt erst gegen Ende des ersten christlichen Jahrhunderts einigermaßen bekannt geworden. Entstanden werden sie nicht in Persien sein (denn da war dazu wenigstens in achämenidischer Zeit keine Veranlassung), sondern in Kleinasien; und in der Tat haben wir aus Rhodandos (Farascha) in Kappadokien eine (jedenfalls wohl vorchristliche) griechisch-aramäische Inschrift, nach der ein *στρατηγός* mit einem persischen Namen *ἐμάγευσε Μίθρῃ*[3]. Auch in Pisidien und Lykaonien sind Denkmäler der Mithrasmysterien entdeckt worden, die sich freilich wohl nicht datieren lassen. Die Inschrift aus Amasia in Pontos, die einen *στρατιώτης εὐσεβής*, d. h. einen Mithrasmysten eines besonderen Grades erwähnt, und wohl auch das Mithreum in Trapezus gehören erst der Kaiserzeit an, ebenso die pontischen und tarsischen Münzen mit dem Bilde Mithras'. Allerdings haben nach Plutarch (*vita Pomp.* 24) schon die kilikischen Piraten die Mithrasmysterien gefeiert, aber auch daraus folgt noch nicht, daß sie so früh oder auch nur bald nachher gerade in Tarsus bekannt gewesen wären. Cumont[4] sagt darüber: *Nous ne savons pas quand le dieu perse*

. . . ausgebreitet haben mag. Immerhin ist es glaublich, daß große Scharen von Athenern nicht allein, sondern von Griechen aller Stämme in den zu Eleusis verheißenen Gnadenstand zu treten sich beeiferten."

[1] *Σωτήρ*, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1904, 353.

[2] Geschichte der Paulinischen Forschung 1911, 150. Vgl. auch Gruppe, Mythologie 1495, 6, wo statt II. Jh. v. Chr. offenbar n. Chr. zu lesen ist.

[3] Vgl. dazu Grégoire *Note sur une inscription gréco-araméenne trouvée à Faraša (Ariaramneia-Rhodandos), Acad. des inscr. et belles-lettres, comptes rendus* 1908, 440.

[4] *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* I (1899) 240, 7. Es versteht sich von selbst, daß ich hier auch sonst von diesem großen Werk, sowie dem 1911 in zweiter deutscher Auflage er-

a pénétré à Tarse, dont le culte primitif était sémitique. Dion Chrysostome, XXXIII 45 (I 310, von Arnim) *n'en parle pas, mais il nomme Persée, qui paraît y avoir été vénéré comme ancêtre des Perses.* Aber darf man deshalb, zumal in einem religionsgeschichtlichen Volksbuch[1], behaupten, daß der Mithraskult z. Z. des Paulus in Tarsus eine Stätte hatte? Irgendwelche Beweise dafür lassen sich jedenfalls nicht erbringen; denn wenn Robertson[2] noch jetzt gewisse in Tarsus gefundene Terrakotten auf Mithras deutet, so ist das nach deren eingehender Untersuchung durch Heuzey[3] nicht mehr möglich. Derselbe zeigt zugleich, wie die ursprünglich semitische Kultur von Tarsus seit den Seleuciden eine griechische wurde; dann aber kann ein Vorhandensein der Mithrasreligion in Tarsus zu Anfang unserer Zeitrechnung höchstens mit Wendland[4] als eine Möglichkeit bezeichnet werden.

Denn auf semitischem sowohl als auf griechischem Gebiet haben die Mithrasmysterien auch sonst nur sehr geringe Verbreitung gefunden. Wir haben Spuren davon bei Arados und in Sidon, auf Andros[5], in Patrai[6], im Piräus und vielleicht in Athen — das sind aber alles Hafenstädte, in denen sich auch sonst fremde Kulte finden. Daß Mithras von Griechen nicht verehrt wurde, geht außerdem aus dem gänzlichen Fehlen griechisch gebildeter und mit Mithras zusammengesetzter

---

schienenen Auszug daraus abhängig bin; so belege ich nur diejenigen Angaben, die sich bei Cumont noch nicht finden.

[1] Heitmüller, Taufe und Abendmahl im Urchristentum 1911, 25. 73f. (Des Verf. frühere Behandlungen desselben Themas brauchen daneben wohl nicht mehr berücksichtigt zu werden.) Ebenso Loisy aaO. 59; Toxopeus *Het christendom als mysterie-godsdienst, Theol. Tijdschrift* 1912, 329.

[2] *Pagan Christs* 1903.² 1911, 316, 2.

[3] *Les fragments de Tarse au musée du Louvre, Gaz. des beaux arts* II (1876) 385ff.

[4] In Lietzmanns Handbuch zum N. T. I 2, 1907. ²1912, 186, 1. Auch Böhlig, Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter (Forschungen zur Rel. u. Lit. des A. u. N. Test.s, N. F. 2) 1913, 76f. 89ff. scheint mir das Gegenteil nicht bewiesen zu haben.

[5] Vgl. Sauciuc, Ein Denkmal des Mithraskultes auf Andros in Griechenland, Mitt. d. kais. archäol. Instituts, röm. Abt. 1910, 263ff.

[6] Vgl. Avezou und Picard *Bas-relief Mithriaque découvert à Patras, Rev. de l'hist. des rel.* 1911, 64, 179ff.

Eigennamen hervor, und daß auch die Schriftsteller noch zu Anfang unserer Zeitrechnung ihn nur als griechischen Gott kennen, werden wir nachher sehen. Wenn er in Alexandreia verehrt wurde, so erklärt sich das wie bei den vorhin genannten Hafenstädten; wenn außerdem in Memphis ein Mithreum entdeckt worden ist, so stammt es wahrscheinlich von römischen Soldaten, die, wie sich gleich zeigen wird, auch sonst diesem Kult anhängen. Anders würde das Urteil über die Verbreitung der Mithrasmysterien in Ägypten freilich wohl lauten müssen, wenn die von Dieterich im allgemeinen gewiß richtig wiederhergestellte Grundlage von Z. 475—723 des großen pariser Zauberpapyrus wirklich eine Mithrasliturgie wäre, wie sie dann im zweiten Jahrhundert in Ägypten entstanden wäre. Aber wenn sich auch denken ließe, daß die Himmelfahrt der Seele, die der Mithrasmyste nach dem Tode erwartete, vorher schon im Kult erlebt wurde: im einzelnen erinnert nun doch zu wenig an die uns sonst bekannten Mithrasmysterien (während anderes zu ihnen überhaupt nicht paßt), als daß wir das Stück als Mithrasliturgie bezeichnen dürften [1]. Es beweist also nicht eine mithriazistische Gemeinde für das Ägypten des zweiten Jahrhunderts, und in der Tat bezeichnet die Mithrasmysterien, die der Ägypter Kelsos allerdings kannte, noch Origenes (c. Cels. VI 22) als weniger beliebt bei den Griechen, als die eleusinischen und aiginetischen.

Betrachtet man außerdem und vor allem, daß uns im Westen zahlreiche Denkmäler der Mithrasreligion erhalten

[2] Zu den Gegnern der Dieterichschen Theorie gehören außer den von Wünsch in der 2. Aufl. der Mithrasliturgie (1910) angeführten auch noch Wendland aaO. 172, 2; Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 1907, 314; Felten, Neutest. Zeitgeschichte II (1910) 547, 2; Heinrici, Ist das Urchristentum eine Mysterienreligion? Internat. Wochenschr. f. Wiss. 1911, 417; Toutain aaO. I 2, 141, 8; Gardner *The Religious Experience of Saint Paul* 1911, 66, während zu seinen Anhängern noch Glaser, Über die Religion des Mithras, Neue kirchl. Zeitschr. 1908, 1065 f. und Kluge, Der Mithraskult 1911, 20 ff. kommen, die aber die Schwierigkeiten dieser Annahme wohl gar nicht kennen. Reitzenstein, der sich auch schon in seinen hellenischen Mysterienreligionen 1910, 20. 98 wieder zu der Frage geäußert hatte, sagt neuestens (Religionsgeschichte und Eschatologie, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1912, 12): „Sie ist weder eine Liturgie im engeren Sinn, noch kann sie zur Rekonstruktion irgendeiner anerkannten Form der Mithrasreligion verwendet werden."

sind, so erkennt man, daß ihr fast völliges Fehlen im Osten nicht auf Zufall beruhen kann, daß die Mithrasmysterien zumal in älterer Zeit dort unbekannt gewesen sind. Und „legt man eine Karte der Verbreitung des Christentums und die der Verbreitung des Mithrasdienstes (für den Orient) nebeneinander — dort ist weiß, was hier schwarz ist, und umgekehrt“ [1] — so sieht man sofort, daß dieser jenes dort zunächst so wenig wie jener dieses viel beeinflußt haben wird [2].

Ja auch im Westen, wo die Mithrasmysterien später so außerordentlich verbreitet waren (wenngleich zunächst, d. h. bis auf Commodus, wohl nur unter aus der Fremde stammenden Soldaten, Kaufleuten und Sklaven), stammen die ältesten datierbaren Denkmäler erst aus der Zeit der Flavier. Plutarch (*vita Pomp.* 24) deutet allerdings wohl an, daß schon die von Pompejus besiegten kilikischen Piraten die Römer mit den Mithrasmysterien bekannt gemacht hätten, aber das kann so wenig zu bedeuten gehabt haben, wie die von Plinius (h. n. XXX 1, 6) berichtete Einweihung Neros [3]. Denn Strabo (ca. 60 v.—20 n. Chr., geogr. XV 3, 13), dessen Zeugnis auch für den Osten gilt, und Q. Curtius Rufus (unter Claudius, hist. Alex. IV 13, 48) sprechen von Mithras nur als einem persischen Gott. Erst Statius (ca. 45—96, Theb. I 710 ff.) kennt die typische Darstellung des stiertötenden Mithras und Plutarch (ca. 50—120, aaO.) bezeichnet zwar seine Mysterien als aus der Fremde stammend, bezeugt aber doch ihre Verbreitung bei den Römern, ebenso wie sie dann Justin und

---

[1] Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten 1902. [2]II (1906) 271.

[2] Ebensowenig wird übrigens deshalb zunächst hier der Mithriazismus die Isismysterien beeinflußt haben (gegen Reitzenstein, Mysterienreligionen 29 f. 67); ja nach Cumont waren beide auch in Rom durch eine geheime Rivalität, wenn nicht gar durch einen offenen Gegensatz geschieden.

[3] Daß dieser Zug des Magiers Tiridates nach Rom und zurück der Erzählung Mt. 2 zugrunde liege, bestreiten, wie die von mir (Religionsgeschichtl. Erklärung 233) Genannten und ich selbst, mit Recht auch Nestle, Zu Mt. 2, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1907, 73 f. und Harnack, Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte 1911, 106.

Tertullian kennen. So hätten sie in Rom an sich doch auch schon auf die spätere Entwicklung des Urchristentums einwirken können[1].

Endlich hören wir hier später von Eingeweihten der Dea Caelestis von Karthago und in ihrem Dienst begegnet uns i. J. 134 die eigentümliche Sitte des Tauroboliums, die später zu dem Kult der Kybele und des Attis gehörte. Da sie von 160 an auch sonst in Italien, Gallien, Spanien, Nordfrankreich, erst später aber in Griechenland nachweisbar ist, meinte Rapp[2], sie habe sich von Rom aus verbreitet, obwohl sie aus Phrygien herstammen müsse, und in der Tat fand sie sich schon z. Z. Trajans in Pergamon, ohne daß sich freilich feststellen ließe, in welchem Kult[3]. Es wäre also soweit möglich, daß die Sitte dort, oder wo sie etwa sonst in der Nähe bestand, auf das Urchristentum eingewirkt hätte; aber im einzelnen müssen natürlich, bevor eine solche Annahme gemacht werden kann, immer erst die oben angeführten Bedingungen erfüllt sein. Und was ergibt sich dann zunächst für die ersten Anfänge des Christentums?

---

[1] Immerhin gilt nicht nur für die lateinischen Provinzen, womit Toutain aaO. I 2, 268 seinen zweiten Band schließt: *L'influence de l'Orient a modifié beaucoup moins profondément la vie et la dévotion quotidienne des provinces latines que la théologie, la philosophie et les religions officielles de la haute société romaine.* Auch darin hat er m. M. n. recht, daß er zwischen den ägyptischen und persischen Kulten auf der einen und den kleinasiatischen auf der anderen Seite unterscheidet; man kann zumal für die frühere Zeit nicht einfach mit Cumont *Revue de l'hist. des rel.* 1912, 66, 127 sagen: *Les mystères orientaux ne vécurent pas isolés, ils n'étaient pas séparés par des cloisons étanches.* Vgl. vielmehr z. B. oben S. 13 Anm. 2.

[2] Kybele, Lexikon der Myth. II 1670f., vgl. auch Toutain aaO. I 2, 114.

[3] Über die verschiedenen Theorien, die Cumont darüber aufgestellt hat, vgl. am einfachsten Toutain aaO. I 2, 87f. und Wissowa, Religion und Kultus der Römer (1902.) ²1912, 324, 5.

I. Die Entstehung und älteste Entwicklung des Christentums

Wenn Dieterich[1] das so häufig schon in den Evangelien begegnende Bild vom Bräutigam und der Hochzeit, obgleich er damit die in manchen, später noch anzuführenden Mysterien begegnende Vorstellung von einer geschlechtlichen Vereinigung mit der Gottheit vergleicht, wohl doch nicht daraus erklären will, ebensowenig wie Reitzenstein[2] das Wort Jesu: „nehmet auf euch mein Joch“ wohl aus dem Sprachgebrauch der Isismysterien ableiten will, und wenn die Behauptung Robertsons[3], die Überlieferung von Petrus als dem Anführer der Zwölf und von der Auferstehung Jesu aus dem Felsengrab stamme aus dem Mithriazismus, von vornherein daran scheitert, daß jene schon von Paulus vorausgesetzt wird und von einer Auferstehung aus dem Felsengrab im Mithriazismus gar keine Rede ist, so handelt es sich an dieser Stelle vor allem darum, ob die beiden Gebräuche, die man auch sonst vielfach von Mysterienreligionen umgestaltet werden läßt, Taufe und Abendmahl, etwa von Anfang an oder wenigstens in der Form, in der sie uns schon in unseren ältesten Quellen begegnen, aus jenen herstammen.

Für die Taufe ließe sich das wohl überhaupt nur annehmen, wenn sie von Anfang an als Sakrament, nicht nur

[1] Mithrasliturgie 129 f. [2] Mysterienreligionen 7.

[3] *Pagan Christs* 306. 332 f. Robertson argumentiert mit Firm. Mat., de err. prof. rel. 22, indem er diese Schilderung auf die Mithrasmysterien bezieht und für das Begräbnis des *simulacrum*, das allerdings nach dem Folgenden als ein steinernes zu denken ist, ein Begräbnis in einem Felsengrab und die Auferstehung daraus einsetzt. Ich komme auf die Stelle unten zurück.

als Symbol aufgefaßt worden wäre; denn jenen Sinn hatten wohl allgemein die Waschungen, die in den meisten Mysterien vorkommen, und daß eine Waschung aus einer Mysterienreligion in einem anderen Sinne in das Christentum aufgenommen worden wäre, ist gewiß wenig wahrscheinlich. In der Tat wird die Johannestaufe, an die sich die christliche angeschlossen haben wird (nicht an die Proselytentaufe; denn sonst wären nicht auch alle Juden getauft worden, wie es doch Paulus I. Kor. 12, 13 voraussetzt), von Markus (1, 4) und Lukas (3, 4) als *βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* bezeichnet und das ist — wenn man auch das *μετανοίας* nicht mit Dieterich[1] von einer Wiedergeburt verstehen darf — doch wohl so gemeint, daß die Taufe, nicht die Buße die Sündenvergebung bewirkt. Aber daß das wirklich die Auffassung des Johannes gewesen sei, unterliegt doch starken Bedenken. Zwar möchte ich mich dafür, daß eine solche Anschauung im damaligen Judentum gar nicht möglich war, nicht auf das Wort des noch im ersten Jahrhundert lebenden Jochanan ben Zakkai berufen: weder macht der Tote unrein, noch macht das Wasser rein, sondern der Heilige hat gesagt: ein Gesetz habe ich festgesetzt, einen Entscheid getroffen — denn dieses Wort wird etwas Singuläres gewesen sein; von anderen wurden die Waschungen im damaligen Judentum anders und wie früher geschätzt. Aber daß der Täufer diese Schätzung geteilt habe, ist deshalb unwahrscheinlich, weil wir sonst bei ihm von solchen Anschauungen keine Spur finden: er verlangt rechtschaffene Buße, weiter nichts, und wird daher wohl auch in seiner Taufe nur ein Symbol gesehen haben[2]. Und ebenso das älteste Christentum; ja selbst, wenn

[1] Mithrasliturgie 177, 1.

[2] Anders freilich außer den in meiner religionsgeschichtl. Erklärung 106, 2 genannten auch Windisch, Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes 1908, 77 und Heitmüller aaO. 7; eigentümlich Weinel, Bibl. Theologie des Neuen Testaments 1911, 67: „Vielleicht nahm Jesus sie doch als Sakrament wie der Täufer selbst nach Josephus seine Taufe ansah Ant. XVIII 5, 2.“ Aber da heißt es doch gerade: . . . *τοῖς Ἰουδαίοις κελεύοντα, ἀρετὴν ἐπασκοῦσιν καὶ τὰ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένοις, βαπτισμῷ συνιέναι· οὕτω γὰρ δὴ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανεῖσθαι, μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει χρωμένων,*

es die Taufe anders angesehen hätte, würde das kaum aus einer Mysterienreligion stammen. Denn mag die christliche Taufe auch nicht auf Jesus selbst zurückgehen; da nach I. Kor. 12, 13, Röm. 6, 3 wohl auch Paulus selbst getauft war, wird sie schon in den ersten Gemeinden aufgekommen sein, und daß auf sie eine Mysterienreligion eingewirkt hätte, ist doch wohl trotz des oben über Elusa und Petra bemerkten viel weniger leicht anzunehmen, als daß hier ein Einfluß jener sakramentalen Schätzung der Waschungen im Judentum vorläge[1]. Aber aller Wahrscheinlichkeit nach hat eine solche Schätzung der Taufe im ältesten Christentum überhaupt noch nicht bestanden.

Auf das Abendmahl könnte eine Mysterienreligion im ältesten Christentum natürlich dann überhaupt nicht eingewirkt haben, wenn es dort noch gar nicht vorhanden gewesen und erst durch Paulus aufgekommen wäre. Das ist manchmal aus den Worten geschlossen worden, mit denen dieser I. Kor. 11, 23 seinen Bericht über die Einsetzung des Abendmahls einleitet: *ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου* — aber diese Erklärung ist, soweit ich sehe, ganz unmöglich. Denn

1. würde dann wohl nicht *ἀπό*, sondern *παρά* dastehen. Oder wie J. Weiß[2] sagt: „Da Paulus bei *παραλαμβάνειν* regelmäßig *παρά* setzt (I. Th. 2, 3. 4, 1; II 3, 6, Gal. 1, 12), welche Präposition ja auch bei diesem Kompositum zunächst liegt, so kann das ungewöhnliche *ἀπό* nur den Sinn haben, daß er die Überlieferung nicht unmittelbar aus seiner Hand[3] empfangen hat, sondern daß sie aus der Richtung des Herrn herkommt; „der Herr" ist der Anfangspunkt der ganzen Tradition."

ἀλλ' ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρμένης. Ganz sonderbar und m. M. n. völlig unmöglich F. Dibelius, Das Abendmahl 1911, 54 ff.

[1] Wie Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede 1906, 375, Geschichte 189 die urchristliche Taufe als „eschatologisches Sakrament" erklären will, ist mir noch nicht genügend klar.

[2] Der erste Korintherbrief 1910, 283.

[3] Den parenthetischen Zusatz, den J. Weiß hier macht: 'sei es mündlich sei es durch Tradition' halte ich nicht für glücklich und lasse ich deshalb bei Seite.

2. ist an der im allgemeinen doch parallelen Stelle 15, 3: *παρέδωκα ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν κτλ.* sicher nicht an eine Offenbarung zu denken; man kann auch nicht aus dem Fehlen eines *ἀπὸ τοῦ κυρίου* an dieser Stelle schließen, daß es sich 11, 23 um eine solche handle; denn 15, 3 konnte der Zusatz gar nicht gemacht werden, da es sich nicht um Worte und Handlungen des Herrn, sondern um seinen Tod usw. handelte. Und

3. hätte Paulus einer Vision (wenn er eine solche plötzlich haben konnte) wohl kaum einen Vorgang entnommen, den er ungeprüft in sein Bild der Leidenszeit Jesu eintrug; er hätte sich erkundigt, ob dergleichen überliefert war, und nur dann, wenn ihm das bestätigt wurde, daran festgehalten. So meint Heitmüller [1], jene Offenbarung werde „nicht sowohl in der Mitteilung des geschichtlichen Vorgangs und der Worte Jesu als vielmehr im Aufschluß über Sinn und Bedeutung des Mahles bestanden haben"; aber damit wird die hier in Rede stehende Erklärung der Stelle schon aufgegeben.

In anderer Weise modifiziert erscheint sie in der letzten Arbeit G. Loeschckes [2], die noch einmal zeigt, wieviel wir an dem vielversprechenden Gelehrten verloren haben; er meint, Paulus, seine oder am wahrscheinlichsten wohl schon die judenchristlichen Gemeinden hätten an Stelle einer *communio sub una* eine solche *sub utraque* gesetzt. Doch beruft er sich für die Annahme jener nicht, wie man vielleicht erwarten könnte, auf den kürzeren Text der Einsetzungsworte in manchen Handschriften des Lukasevangeliums, der nur das sog. Brotwort enthält (mit oder ohne den Zusatz: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν. τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*). Denn Loeschcke [3] hält (wie Blaß [4], Wellhausen [5] und Lietzmann [6]),

[1] AaO. 43; vgl. auch Bacon *The Lukan Tradition of the Lord's Supper*, *Harv. Theol. Rev.* 1912, 330.

[2] Zur Frage nach der Einsetzung und Herkunft der Eucharistie, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1912, 198. Die anderen Modifikationen, die Gardner *Exploratio evangelica* 1899, 454 ff. und in anderer Weise *The Religious Experience of Saint Paul* 110 ff. vornimmt, gehören nicht hierher.

[3] Ebd. 196. [4] *Evangelium secundum Lucam* 1897, 98.

[5] Das Evangelium Marci (1903.) ²1909, 117, Das Evangelium Lucae 1904, 121 f. [6] Handbuch zum N. T. III 1, 1910, 131.

auch dieses Wort für später, während andere (O. Pfleiderer [1], J. Weiß [2], und, wenngleich zurückhaltend, Heitmüller [3]) bei Lukas allerdings ursprünglich eine *communio sub una* bezeugt finden. In der Tat scheint, wie auch F. Dibelius [4], Barbier [5] und Bacon [6] annehmen, der kürzere Text hier ursprünglicher zu sein, aber daß er wirklich eine *communio sub una* berichten wollte, dürfte doch nur dann denkbar sein, wenn wir auch sonst im Urchristentum von einer solchen hören. Natürlich beruft man sich dafür

1. und vor allem auf das Brotbrechen, das mehrfach in der Apostelgeschichte erwähnt wird (2, 42. 46. 20, 7. 11), und besonders auf die Notiz 2, 46 f.: *κλῶντές τε κατ᾽ οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας, αἰνοῦντες τὸν θεὸν καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν.* „Wenn diese Bemerkung ein richtiges Bild gibt," sagt Heitmüller [7], „so trug das Herrenmahl der ältesten Jüngergemeinde nicht den Charakter einer Feier des Gedächtnisses an den Tod Jesu, vielmehr war der Grundton Freude und Frohlocken, — geradeso wie in der lukanischen Feier der Gedanke an den Tod fehlt und die Stimmung froher Hoffnung (Luk. 22, 18) vorherrscht." Aber ein entsprechendes Wort wie hier und V. 16 findet sich doch auch bei Markus (14, 25) und Matthäus (26, 29); es lautet bei ersterem: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.* Und umgekehrt handelt es sich doch auch in dem kürzeren Lukastext um ein Abschiedsmahl; also paßt die Schilderung in der Apostelgeschichte zu ihm so gut (oder so schlecht) wie zu dem Bericht der anderen Evangelisten und des ersten

[1] Das Urchristentum (1887.) ²1902, I 682 ff.; Das Christusbild des urchristl. Glaubens in religionsgeschichtl. Beleuchtung 1903, 88 f.

[2] Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes (1892.) ²1902, 198 f.; Die Schriften des N. T.s I 1, 1906, 470 f.; Das Herrenmahl der Urgemeinde, prot. Monatshefte 1912. 53 ff. [3] AaO. 41. [4] AaO. 99 ff.

[5] *La signification primitive de la sainte-cène* 1911, 24 ff.

[6] AaO. 326 ff.

[7] AaO. 52; vgl. Bacon aaO. 345, der sich auch die weiteren Argumente Heitmüllers aneignet, obwohl er bei Lukas keine *communio sub una* findet. Auf seine eigene Erklärung dieses Textes kann ich hier nicht eingehen.

Korintherbriefs. Ja — wie vielleicht auch Heitmüller[1] durch die Sperrung des 'Wenn' andeuten will — möglicherweise stammt jene Charakteristik des Brotbrechens in der Apostelgeschichte nur aus der Betonung der Freude in ihr, auf die zuerst Harnack[2] aufmerksam gemacht hat; der Ausdruck Brotbrechen kann also hier ebenso von der Abendmahlsfeier im sonstigen Sinne des Worts verstanden werden, wie in der Didache (14, 1).

2. Doch Heitmüller[3] fährt fort: „Ein indirektes Zeugnis über das Herrenmahl der Urgemeinde haben wir in einer Erzählung aus dem Leben Jesu. Die Speisung der 5000 (oder 4000) ist ganz zweifellos als ein Typus der Herrenmahlzeit gedacht (vgl. in den Berichten dieselbe Schilderung des Verhaltens Jesu wie beim Abendmahl: er nahm das Brot, sprach das Dankgebet, brach es und gab es den Jüngern, Mrk. 6, 41. 8, 6 u. Par.). Bei diesem Gegenbilde des Abendmahles wird der Kelch mit keiner Silbe erwähnt." Aber das erklärt sich doch ganz einfach daraus, daß es sich eben ursprünglich um eine andere Mahlzeit handelte, die erst nachträglich, so gut es ging, als Typus des Herrenmahls aufgefaßt wurde.

3. „Spätere, im Jordanlande wohnende (judenchristliche) Sekten haben noch lange nachher das Herrenmahl ohne Wein gefeiert. Mit Wasser feierten es noch Zeitgenossen Cyprians in Nordafrika." Aber auch das kann, zumal es eben so spät ist, keine ursprüngliche *communio sub una* beweisen[4].

4. Doch Heitmüller[5] glaubt auch aus den ältesten Berichten Gründe für die von ihm für möglich gehaltene Auffassung entnehmen zu können. „Die eigenartige, sonst un-

---

[1] AaO., oben S. 19.

[2] Beiträge zur Einleitung in das N. T. III 1908, 207 ff., vgl. auch meinen Art. *Professor Harnack on Acts*, *Hibb. Journ.* 1909/10, VIII 798 f. [3] AaO. 52.

[4] Auch Bousset, Hauptprobleme 309 sagt am Schluß einer eingehenderen Untersuchung über die Eucharistie im Gnostizismus nur: „Was sich aus diesem Nachweis, daß sich bei gnostisch-christlichen Sekten die Sitte einer feierlichen gemeinsamen Verbrüderungsmahlzeit (mit Brot und Salz) als Initiationsakt ganz unabhängig von der Eucharistie im engeren Sinne und vielleicht sogar ohne diese erhalten hat, ... für die Urgeschichte des christlichen Abendmahls ergibt, muß weiterer Untersuchung vorbehalten bleiben." [5] AaO. 52 f.

begründete Bemerkung Mrk. 14, 23: sie tranken alle daraus" (und, so können wir hinzusetzen, Mt. 26, 27: trinket alle daraus) „erklärt sich am besten als polemische Bemerkung gegen eine in anderen Kreisen vorauszusetzende Geringschätzung des Kelches." Aber Weinel[1] erklärt es vielmehr daraus, daß auch diese ältesten Evangelisten schon in einer Zeit schrieben, in der man beim Abendmahl allein oder vorzüglich den sakramentalen Genuß suchte und deshalb Wert darauf legte, daß es allen zuteil wurde; noch einfacher ließe sich das *πάντες* vielleicht damit rechtfertigen, daß doch sonst in der Regel nicht mehrere oder gar alle aus einem und demselben Kelche tranken.

5. „Endlich aber muß stutzig machen, daß das Kelchwort sowohl in der Fassung des Paulus wie der des Mrk. und Mtth. einen durchaus theologischen Charakter trägt." Indes das beweist doch nur, daß es später umgeformt, nicht, daß es ganz neu hinzugesetzt worden ist.

So sind alle diese Erwägungen, wie Heitmüller[2] selbst in gewisser Weise zugibt, nicht durchschlagend: wir wissen sonst nichts von einer *communio sub una* im ältesten Christentum und können daher auch den kürzeren Lukastext kaum so erklären. Dann aber liegt hier wieder kein Problem für die religionsgeschichtliche Erklärung in dem jetzt in Rede stehenden Sinne vor. Ja selbst wenn im ältesten Christentum aus einer *communio sub una* eine *sub utraque* geworden oder wenn dort eine solche neuentstanden wäre, so hätte das nicht unter Einfluß einer Mysterienreligion geschehen können — etwa, wie unter der ersterwähnten Voraussetzung früher Gardner[3] und ebenso Butler[4] oder unter der letzterwähnten Kalthoff[5] wollte, der von Eleusis. Denn wenn auch in dieser und anderen Mysterienreligionen, wie wir später genauer sehen werden, heilige Mahlzeiten eine Rolle spielten: in der Gegend, wo jene Entwicklung vor sich gegangen sein müßte, war kaum eine von ihnen von Einfluß. Man müßte dann

---

[1] AaO. 69. [2] AaO. 53. [3] *The Lord's Supper* 1893.
[4] *The Greek Mysteries and the Gospel Narrative, Nineteenth Cent.* 1905, LVII 492ff. [5] Das Christusproblem (1902.) [2]1903, 48.

vielmehr mit Loeschcke[1] an eine Einwirkung des Judentums denken, aber auch das erübrigt sich, wenn das Abendmahl von Anfang an und zwar *sub utraque* gefeiert worden ist. So hat auf die Entstehung und älteste Entwicklung des Christentums kein Einfluß der Mysterienreligionen stattgefunden; wie steht es aber nun mit den paulinischen Gemeinden und der Theologie des Heidenapostels selbst? (Ich glaube von einer solchen nach wie vor reden zu dürfen.)

[1] AaO. 199 ff.

II. Die paulinische Theologie und die Religion der paulinischen Gemeinden

Auf sie könnten in der Tat, wenn auch kaum die Mithras-, so doch die anderen bekannteren unter den oben genannten Mysterien eingewirkt haben, soweit sie in den Gegenden, in denen Paulus lebte und wirkte, bis zu Anfang der sechziger Jahre des ersten Jahrhunderts schon verbreitet waren. Genauer mögen in den paulinischen Gemeinden manche Leute vorhanden gewesen sein, die früher in eine oder auch in mehrere Mysterienreligionen eingeweiht worden waren, während das dagegen bei Paulus angesichts seiner Gesetzestreue nicht anzunehmen ist. Er wird bei seinem aus Gal. 4, 8, I. Th. 4, 5, I. Kor. 1, 21, Röm. 1, 18ff. erkennbaren Urteil über das Heidentum bei diesem auch keine bewußten Anleihen gemacht haben, sondern könnte höchstens an es angeknüpft haben, um seinen Lesern so seine eigenen Anschauungen zu verdeutlichen [1]. Außerdem aber könnte er unbewußt, sei es schon als Jude, sei es dann später als Christ (hier vielleicht durch Vermittlung seiner Gemeinden) von der griechi-

---

[1] Vgl. Gardner *The Religious Experience of Saint Paul* 96f.: *St. Paul more than once mentions the athletic games of Greece in writing to the Corinthians, to whom they were familiar. But he speaks of them without reprobation. What strikes him in regard to them is the fact that they encourage temperance and a strict mastery of the body . . . Probably Paul looked on the heathen Mysteries in a similar way. No doubt they were the work of devils, and no Christian could touch them. But the needs of human nature to which they ministered might yet be real needs. And to all spiritual needs the faith of Christ brought satisfaction. So while, no doubt, he would not consciously copy the pagan ritual, yet there was no such repugnance to it as would prevent it from having any influence on him.*

schen und so auch von der Mysterienreligion beeinflußt worden sein — läßt sich das auch tatsächlich nachweisen?

Der Ausdruck *μυστήριον*, an den man da vielleicht zunächst denkt und der uns bei Paulus zuerst begegnet (Jesus hat ihn, bzw. sein aramäisches Äquivalent, so weit wir wissen, nicht gebraucht; denn Mk. 4, 11 und Par. ist kein echtes Herrenwort) — der Ausdruck *μυστήριον* erscheint im Urchristentum überhaupt offenbar in einem anderen Sinne als in den Mysterienregionen: von einer Geheimhaltung seiner Mysterien ist keine Rede[1]. Auch *μυεῖσθαι* wird von Paulus Phil. 4, 12 in einem ganz anderen Sinne gebraucht, wenn er da sagt: *ἐν παντὶ καὶ ἐν πᾶσιν μεμύημαι, καὶ χορτάζεσθαι καὶ πεινᾶν, καὶ περισσεύειν καὶ ὑστερεῖσθαι.* Ja *μεταμορφοῦσθαι,* was II. Kor. 3, 18 erscheint (*τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν*), läßt sich trotz Reitzenstein[2], dem Bugge[3] und Bousset[4] zustimmen, wenigstens aus Apulejus' Metamorphosen gar nicht als Mysterienausdruck erweisen: 11, 16 (*hunc omnipotentis hodie deae numen augustum reformavit ad homines*) und c. 27 (*Asinium Marcellum . . . reformationis meae ⟨non⟩ alienum nomen*) beziehen sich auf Lucius' Zurückverwandlung aus einem Esel in einen Menschen, und c. 30 heißt es von Osiris: *non ⟨in⟩ alienam quampiam personam reformatus, sed coram suo illo venerando me dignatus adfamine.* Ebenso ist, wie W. Bauer[5], Juncker[6] und J. Weiß[7] auch gegenüber Reitzenstein[8] zeigen, bisher keine Stelle nach-

[1] Vgl. außer Anrich aaO. 143 ff. namentlich Hans von Soden, *μυστήριον* und *sacramentum* in den ersten beiden Jahrhunderten der Kirche, Ztschr. f. d. neutest. Wiss. 1911, 192 ff.; Kennedy *St. Paul and the Mystery-Religions, Expos.* VIII 4, 1912, 216 ff., auch Heinrici, Internat. Wochenschr. f Wiss. 1911, 425, während Carman *The New Testament Use of the Greek Mysteries, Bibl. Sacra* 1893, 628 ff. und Gardner *The Religious Experience of Saint Paul* 72 ff. jenen Unterschied übersehen. Auch H. Holtzmann, Lehrbuch der neutest. Theologie (1897.) ²1911, II 208, 1 scheint hier, wie bei seinen weiteren Angaben, nicht genügend zu unterscheiden.

[2] Mysterienreligionen 26. 105.

[3] *Mysterievidnesbyrd i det Nye Testamente* 1911, 6.

[4] Christentum und Mysterienreligion, Theol. Rundschau 1912, 54.

[5] Mündige und Unmündige bei Paulus 1902, 6 f.

[6] Die Ethik des Apostels Paulus I 1904, 203.

[7] Der erste Korintherbrief XVIII, 1.

[8] Mysterienreligionen 165 ff.

gewiesen, an der *τέλειος* unzweideutig den Mysten bezeichnete, ja selbst wenn das der Fall wäre, so hätte Paulus I. Kor. 2,6 den Ausdruck in einem anderen Sinne gebraucht; denn er betrachtet die Korinther nicht als *τέλειοι*, sondern hält ihnen vor: *σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις*, das seid ihr aber noch nicht. Noch weniger hätte Reitzenstein[1] die weitere Stelle 3, 2: *γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρῶμα· οὔπω γὰρ ἐδύνασθε* aus dem (nach Sallust *περὶ θεῶν* 4) in den Kybele-Attismysterien herrschenden Brauch erklären sollen, die „Wiedergeborenen", um das recht anschaulich zu machen, mit Milch[2] zu tränken. Paulus versteht hier doch unter Milch eine Nahrung, über die die Korinther eigentlich hinaus sein sollten, ebenso wie der Verfasser des Hebräerbriefes, wenn er 5, 12 seinen Lehrern vorwirft: *γεγόνατε χρείαν ἔχοντες γάλακτος, οὐ στερεᾶς τροφῆς*. Erst recht verfehlt ist, obwohl hier wieder Bousset[3] zuzustimmen scheint, fernerhin die Zurückführung der Selbstbezeichnung des Paulus als *δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ* Philem. 9 auf die Sitte, sich im Tempel der Isis oder des Serapis in freiwillige Klausur zu begeben und so auf die Berufung in ihren besonderen Dienst zu warten; denn Paulus ist doch z. Z. des Philemonbriefes längst berufen und seine Selbstbezeichnung als *δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ* erklärt sich völlig aus seiner gegenwärtigen Lage. Auch wenn er an den oben schon erwähnten Stellen I. Kor. 11, 23. 15, 3 die Ausdrücke *παραλαμβάνειν* und *παραδιδόναι* gebraucht, so hat das nichts mit der Verwendung dieser Ausdrücke im Mysteriensprachgebrauch zu tun. Denn, wie Anrich[4] ganz richtig sagt: „Dem letzteren ist charakteristisch, daß er die Ausdrücke „übergeben" und „empfangen" auf eine Weihehandlung anwendet, hier aber handelt es sich um einen geschichtlichen Bericht, der durch mündliche Tradition überliefert wird. Zugrunde liegt vielmehr der jüdische Traditionsbegriff", den daher auch J. Weiß[5] vergleicht. Dagegen kann Paulus, wenn er II. Kor. 4, 4. 6 von dem ihm zuteil gewordenen *φωτισμός* redet, und ebenso

---

[1] Ebd. 53f. 157.

[2] Daß sie mit Honig gemischt gewesen sein müßte, möchte ich Hepding, Attis 197f. nicht zugeben. [3] Theol. Rundschau 1912, 41.

[4] AaO. 112, 2. [5] Der erste Korintherbrief 283.

die späteren, wenn sie den Ausdruck in demselben Sinn gebrauchen, tatsächlich von dem Mysteriensprachgebrauch abhängig sein. Denn Reitzenstein[1] hat, was Wobbermin[2] noch nicht gelungen war, aus Apulejus *φωτίζειν* wirklich als Mysterienausdruck erwiesen: met. 11, 27 heißt Lucius-Apulejus *magni dei deumque summi parentis invicti Osiris necdum sacris inlustratus*, c. 28 dann *principalis dei nocturnis orgiis inlustratus* und von da aus ist es wohl auch zu erklären, wenn er c. 29 bedenken soll *exuvias deae, quas in provincia sumpsisti, in eodem fano depositas perseverare nec te Romae diebus solemnibus vel supplicare iis vel, cum praeceptum fuerit, felici illo amictu illustrari posse*; nur wenn es c. 17 von Isis heißt: *suae lucis splendore etiam deos illuminat*, so hat dieser ja auch abweichende Ausdruck nichts mit jenem Sprachgebrauch zu tun. Ebenso wird es, wie auch Heinrici[3], Lietzmann[4] und Bugge[5] wollen, ein Mysterienausdruck sein, wenn Paulus II. Kor. 12, 4 von *ἄρρητα ῥήματα* redet, *ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι*; außer beiden hat Wobbermin[6] manche Beweise für diese Annahme zusammengestellt.

So hat sich Paulus an einigen wenigen Stellen allerdings vielleicht oder sicher an den Mysteriensprachgebrauch angeschlossen und könnte daher auch sonst zugleich von ihm abhängig sein, wo er ohne ihn zu erklären ist. So zunächst in dem Gebrauch von *χρίειν* II. Kor. 1, 21: *ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας ἡμᾶς θεός*, womit gleich I. Joh. 2, 20: *ὑμεῖς χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου* und V. 27: *ὑμεῖς τὸ χρῖσμα ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ μένει ἐν ὑμῖν* zusammengestellt werden kann. Freilich erklärt sich das einfacher aus dem alten Testament, aber da wenigstens in den Attis-Mysterien[7] auch eine Salbung vorkam, könnte der Ausdruck

---

[1] Mysterienreligionen 30. 78. 106. [2] AaO. 154 ff.

[3] Der zweite Brief an die Korinther 1900, 395**. Heinrici setzt, nach dem oben über den Gebrauch von *μυστήριον* bemerkten sehr richtig, hinzu: „Daß Paulus diese Bezeichnung übernimmt, beweist, wie stark er den rein persönlichen Charakter dieser Enthüllungen empfindet und betonen will.“

[4] Handbuch III 1, 217. [5] AaO. 12. [6] AaO. 158.

[7] Daß sich die unten anzuführende Stelle Firm. Mat., de err. prof. rel. 22 auf die Attismysterien bezieht, ist wohl daraus zu entnehmen, daß bei Damascius, vita Isid. (Photius, biblioth. 242 rec. Bekker 345 a) von dem Fest des Attes und der Mutter der Götter gesagt wird: *ἐδήλου τὴν ἐξ ᾅδου γεγονυῖαν ἡμῶν σωτηρίαν.*

zugleich aus dem Mysteriensprachgebrauch stammen. Desgleichen das *σφραγίζεσθαι* II. Kor. 1, 22: *ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς* und *σφραγίς* Röm. 4, 11: *καὶ σημεῖον ἔλαβεν (Ἀβραάμ) περιτομῆς σφραγῖδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ.* Namentlich diese Stelle erklärt sich allerdings wieder schon vom Judentum her (denn wenn damit das Problem vielleicht nur zurückgeschoben wird, so geht es uns doch nun hier nicht weiter an), und von dorther könnte Paulus den Ausdruck auch an der ersten Stelle entlehnt haben, ebenso wie der Verfasser des Epheserbriefes (1, 13. 4, 30). Aber zugleich könnten sie von dem Mysteriensprachgebrauch abhängig sein, wenn *σφραγίζεσθαι*, bzw. (*con*)*signare*, nämlich in diesem üblich war. Und das scheint mir, ebenso wie Harnack [1], Wobbermin [2], Dieterich [3], de Faye [4], Heinrici [5], Kattenbusch [6] trotz Anrich [7] und Rohde [8] sehr wahrscheinlich zu sein, wenn Tertullian adv. Valent. 1 von den eleusinischen Mysterien sagt: *diutius initiant quam consignant*, apol. 9: *hodie istic Bellonae sacratus sanguis de femore proscisso in palmulam exceptus et esui datus signat* und de praescr. haer. 70: *Mithra signat illic in frontibus milites suos*, oder Clemens Alexandrinus, protr. XII, 120, 1 (ed. Stählin I, 84): *δᾳδουχοῦμαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν θεὸν ἐποπτεῦσαι ἅγιος γίνομαι μυούμενος, ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν κτλ.*; denn daß die Verwendung dieser Ausdrücke hier durch den christlichen Sprachgebrauch veranlaßt sei, ist doch wohl eine weniger nahe liegende Vermutung [9]. Ähnlich steht es mit dem Ge-

---

[1] Theol. Lit. Ztg. 1894, 516; Lehrbuch der Dogmengeschichte I (1886.) [4]1909, 229f. [2] AaO. 144f.

[3] Die Grabschrift des Aberkios 1896, 32, 2.

[4] *Clément d'Alexandrie* 1898, 250, 1.

[5] Der zweite Brief an die Korinther 1900, 83.

[6] Taufe II. Kirchenlehre, prot. Realencycl.[3] XIX 1907, 403.

[7] AaO. 121f. [8] Berl. philol. Wochenschr. 1896, 1580.

[9] Dölger, Sphragis 1911, 170 urteilt schließlich: „Welche Bezeichnung die ältere ist, die heidnische oder die christliche, läßt sich mit voller Sicherheit nicht ausmachen. Doch spricht die Zusammenstellung des *consignatus* mit dem schon in vorchristlicher Zeit als Mysterienterminus durch Cicero bezeugten *initiatus* (bei Tertullian) für die Priorität der heidnischen Bezeichnung. Aber auch diese Priorität zugegeben, können wir eine direkte Entlehnung aus dem Mysterienwesen nicht für erwiesen halten, da der

brauch, den Paulus und Spätere von dem Begriff πίστις machen: er erklärt sich völlig aus dem alten Testament und Judentum, könnte aber zugleich auf die Rolle zurückgehen, die er in den Isis- und vielleicht auch Kybele-Attis-Mysterien spielte, wenn Lucius-Apulejus (met. 11, 16) von sich sagen läßt: *felix hercules et ter beatus, qui vitae scilicet praecedentis innocentia fideque meruerit tam praeclarum de caelo patrocinium, ut renatus quodam modo statim sacrorum obsequio desponderetur* und c. 28 selbst von sich sagt: *plena iam fiducia germanae religionis obsequium divinum frequentabam*, und Aberkios V. 13: *πίστις πάντη δὲ προῆγε.* So sind wir zugleich auf den Ausdruck *obsequium* gestoßen, der uns bei Apulejus auch sonst begegnet: c. 15 wird er oder sein Held aufgefordert: *teque iam nunc obsequio religionis nostrae dedica* — so könnte auch die Vorliebe des Paulus für die Bezeichnung des Christentums als ὑπακοή zugleich auf den Mysteriensprachgebrauch zurückgehen. Ferner die Bezeichnung der Christen als ἅγιοι erklärt sich wieder völlig aus dem alten Testament, könnte aber zugleich aus den Mysterienreligionen stammen, in denen sie häufig vorkommt. Und ebenso findet sich das Bild von Vater und Kind für Lehrer und Schüler schon im Judentum, ebenso aber in den Mysterienreligionen, nicht nur der des Mithras, sondern auch des Dionysos, der Kab(e)iren, der Isis, der Kybele und des Attis. Freilich findet es sich auch in anderen Religionen und führt uns so zu denjenigen Ausdrücken hinüber, die selbst, wenn man für sie außerhalb des Juden- oder Christentums noch einen Ursprung suchen will, doch nicht gerade auf die Mysterienreligionen zurückzugehen brauchen.

Dahin gehört zunächst der Gebrauch von ἀδελφός für den Mitchristen: er begegnet zwar auch in Mysterien-, aber ebenso in anderen Kulten — weder hier noch dort übrigens sehr häufig. Eher werden die στίγματα τοῦ Ἰησοῦ, die Paulus Gal. 6, 17 an seinem Leibe tragen will, zugleich auf die Sitte

Ausdruck in seiner kultischen Bedeutung = weihen (endgiltig weihen) bereits in die Umgangssprache eingedrungen sein konnte, wofür gerade der älteste deutliche Zeuge Tertullian einen Beleg bietet in der ungezwungenen Art, wie er *initiatus* und *consignatus* zusammen gebraucht." Das erscheint mir nicht zwingend, würde aber doch auch auf indirekte Abhängigkeit vom Mysteriensprachgebrauch hinauskommen.

zurückgehen, sich durch ein Mal als Eigentum des Gottes zu bezeichnen; aber dieser Brauch kam nicht nur in Mysterien-, sondern, wie Sieffert[1], Lietzmann[2] und neuestens Dölger[3] und Perdrizet[4] gezeigt haben, auch in anderen Kulten vor. Ja man könnte auch an die Stigmen denken, die den Soldaten aufgebrannt wurden — Paulus schildert ja den Dienst des Christen als einen Kriegsdienst —, aber das liegt wohl doch ferner. Um so mehr ließen sich jene militärischen Bilder, die Paulus gebraucht, außer auf das alte Testament und Judentum, auf die Mysterienreligionen zurückführen, in denen sie sehr beliebt waren; aber das galt, wie Cumont[5] erinnert, auch von anderen Religionen und namentlich von der Philosophie. Und ebenso hat Wendland[6] gegenüber Wobbermin[7] betont, daß der Begriff *σωτήρ* früher als in den Mysterien, in den Herrscherkulten beliebt gewesen sei und wird damit auch gegenüber Reitzenstein[8] und Perdelwitz[9] und für den Begriff *σωτηρία* Recht behalten, der ja bei Paulus zunächst allein vorkommt[10]. Daß endlich *κύριος* kein spezifischer Mysterienausdruck ist, braucht wohl gar nicht erst bemerkt zu werden[11].

Ja auch dort, wo der Apostel wirklich solche Ausdrücke benutzt hat oder benutzt haben könnte, handelt es sich doch eben zunächst nur um Ausdrücke; sie beweisen aber an sich für einen Einfluß der Mysterienreligionen auf die paulinische Theologie noch gar nichts. Daß der Apostel, wenn und soweit er Mysterien kannte, gelegentlich auch an

[1] Kommentar über das N. T. VII[6] 1880, 348**.

[2] Handbuch III 1, 264. [3] AaO. 49 ff.

[4] *La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore, suivie de recherches sur la marque dans l'Antiquité*, Arch. f. Rel.-Wiss. 1911, 117.

[5] *Oriental Religions in Roman Paganismus* 1911, 214. (Ich zitiere nach dieser Übersetzung, weil sie die neuesten Nachträge des Verfassers enthält.)

[6] Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1904, 353. [7] AaO. 105 ff.

[8] Mysterienreligionen 25 f. [9] Mysterienreligion 62 ff.

[10] Auch ist Reitzensteins Frage (Mysterienreligionen 25 f.), ob unsere theologischen Erklärungen des *σωτήρ*-Begriffes nicht gut täten, die Bedeutung: Verleihung eines neuen, höheren Lebens, die auch in den Kultbezeichnungen *salutaris dea*, *Ἶσις σώτειρα*, *Σάραπις σωτήρ* liege, ein wenig mehr zu betonen, zunächst unbegründet; Herübernahme eines Ausdruckes beweist noch nichts für den dadurch bezeichneten Begriff.

[11] Vgl. Wünsch, Deisidaimoniaka, Archiv f. Rel.-Wiss. 1909, 39.

ihren Sprachgebrauch anknüpfen würde, das war vielmehr von vornherein zu erwarten und hätte eigentlich so wenig erst bewiesen zu werden brauchen, wie daß er sonst die Sprache seiner Zeit redete. Aber für einen Einfluß ihrer Anschauungen und so auch der Mysterienreligionen selbst auf ihn bedeutet es zunächst so wenig etwas, wie etwa für einen Einfluß der Nietzsche'schen Philosophie, wenn einer von Jenseits von gut und böse oder einer Umwertung aller Werte redet[1]. Und doch führen nun, wie Reitzenstein[2] (der freilich manchmal, scheinbar wenigstens, mit Gleichheit des Sprachgebrauchs auch schon Gleichheit der Anschauungen bewiesen zu haben meint) sehr richtig betont, übernommene Ausdrücke oft nicht nur bei Späteren, sondern auch schon bei dem Betreffenden selbst neue Vorstellungen herbei, oder es werden sogar von vornherein mit den Ausdrücken auch fremde Vorstellungen übernommen. Ist das — worauf es hier im Grunde allein ankommt — auch bei Paulus der Fall gewesen?

Wenn man früher vielfach den Vergleich des sterbenden und wieder auferstehenden Leibes mit dem Samenkorn, den wir I. Kor. 15, 36 ff. und dann Joh. 12, 24 finden — um mehr handelt es sich ja nicht —, aus den eleusinischen Mysterien erklärt hat, so ist das, wie Anrich[3] gezeigt hat, unerweislich: in Eleusis ist wohl gar nicht das Sterben und Wiederauferstehen (das auch gar nicht erwartet wurde) an dem Samenkorn veranschaulicht worden[4]. Auch was Reitzenstein[5],

[1] Vgl. auch das von Schweitzer angezogene Wort Schmiedels (Handkommentar zum N. T. II 1, 1891, [2]1892, 92): „Man muß sich hüten, aus dem überwiegend hellenistischen Charakter der Sprache Pauli zu rasch auf hellenistische Denkweise zu schließen. Mit einer Sprache, die man fix und fertig im Umgang erlernt, eignet man sich durchaus nicht den ganzen Gedankengehalt an, der sich in ihr versteinert hat".

[2] Poimandres 1904, 247.

[3] Mysterienwesen 146, 1.

[4] Wenn Dieterich, Mutter Erde 1905, 119 f. die Stelle I. Kor. 15, 35 ff. doch wieder aus den Mysterienreligionen erklärt, so denkt er nur an den Begriff der Neuzeugung und Wiedergeburt, der freilich dort nicht begegnet und im übrigen oben zur Sprache kommen wird. — Das hier u. ö. begegnende δόξα will Böhlig aaO. 97 ff. aus dem Mithriazismus ableiten, vgl. dagegen Kennedy aaO. 323 ff. Die weiteren Ausführungen des ersteren (S. 101 ff.) über Licht und Finsternis usw. werden im Nachtrag (S. 170 f.) wohl zurückgenommen.

[5] Mysterienreligionen 60. 87 f.

um den Glauben des Paulus an sein Apostolat und seine Freiheit daraus abzuleiten, aus der Schilderung der Bacchanalien bei Livius (ab urbe cond. 39, 8 ff.) beibringt: „Der Gründer wird bezeichnet als *sacrificulus ac vates . . . occultorum et nocturnorum antistes sacrorum* (8, 3 f.). der Ritus wird geändert *tamquam deum monitu* (13, 9)“ ist wohl teils gar nicht von einem *θεῖος ἄνθρωπος* zu verstehen, teils zu singulär; sonst gelten doch gerade in diesem und anderen Mysterienkulten feste agendarische Normen. Und das Selbstbewußtsein des Paulus erklärt sich doch völlig (außer aus seiner Natur) aus der Art, auf die er zum Apostel geworden war. Eher könnte der Wert, den er eben auf seine Berufung legt, aus der Rolle herstammen, die diese in den Isis- und vielleicht auch anderen Mysterien, wie denen des Jupiter Dolichenus[1], spielte: Apulejus läßt seinen Helden erzählen bez. erzählt selbst (met. 11, 21), der Priester habe gemeint: *neque vocatus morari nec non iussus festinare deberem*, und er, Lucius-Apulejus, sei daher später auch von der Göttin direkt berufen worden. Und wie Paulus überzeugt ist, daß ihn Gott von Mutterleibe an ausgesondert habe (Gal. 1, 15), und sonst von der Auswahl und Vorherbestimmung einzelner redet, so bezeichnet sich Lucius-Apulejus met. 11, 19 als *iam dudum destinatum* oder c. 21 als *perspicua evidentique magni numinis dignatione iam dudum felici ministerio nuncupatum destinatumque.* Allerdings handelt es sich hier, wie Schweitzer[2] erinnert, um eine Berufung und Vorherbestimmung zum Empfang der Weihen, während die paulinische Prädestination absolut ist, aber das könnte eine jener Modifikationen sein, die beim Übergang einer Vorstellung aus einer Religion in die andere vorkommen konnten und mußten[3]. Und doch ist diese Erklärung der paulinischen Prädestinationslehre nun nur möglich und keineswegs notwendig; die letztere erklärt sich auch ohne

[1] Vgl. CIL VI 406. Daß überhaupt Mysterien dieses Gottes existierten, ist nach Cumont, Dolichenus, Realencycl. d. klass. Altertumswiss.² V 1905, 1279 ff. vielleicht anzunehmen.

[2] Geschichte 168.

[3] Vgl. noch Reitzenstein, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1912, 23: „Eine religiöse Persönlichkeit kann derart gar nicht entlehnen, sie schafft immer individuell, und eine religiöse Vorstellung, welche die Welt überwindet, muß im letzteren Sinne neu sein.“

eine solche Annahme durchaus befriedigend. Ja wir sollten einen solchen nur nebenhergehenden Einfluß der Mysterienreligionen auch auf den Sprachgebrauch des Paulus, wo er nicht aus ihnen erklärt werden mußte, wohl nur annehmen, wenn sich an einigen Punkten wenigstens ein bestimmender Einfluß von dieser Seite nachweisen läßt. Ist das nun mit Bezug auf Taufe und Abendmahl, um die es sich auch hier vor allem handelt, der Fall?

Schweitzer[1] wendet gegen diese jetzt in weitesten Kreisen als erwiesen geltende Anschauung ein: „Wenn der Apostel in der ersten Generation etwas so gewaltig Neues, wie es die griechische naturhafte Mystik von Erlösung und Sakramenten war, im jüdischen Urchristentum aufbrachte, konnte dieses es geschehen lassen und ihn weiterhin in seiner Mitte ertragen? Wie war es möglich, daß es das Artfremde unbekämpft, ja unbemerkt ertrug und weder die Christologie, noch die Mystik, noch die Sakramentslehre des Heidenapostels, sondern einzig und allein seine Stellung zum Gesetz beanstandete? Wie konnte andererseits die spätere hellenisierende Theologie an dem vorübergehen, der schon vor ihr die orientalisch-griechische Religiosität und das Evangelium in eins gedacht hatte?" Das scheinen schwerwiegende Einwände zu sein, und doch halte ich sie nicht für durchschlagend. Es behauptet ja niemand, daß die Sakramentslehre im Vordergrund und Mittelpunkt des paulinischen Denkens gestanden habe; dann aber konnte sie sowohl später als schon z. Z. des Paulus selbst über seinen anderen Anschauungen übersehen werden. Schweitzer merkt ja selbst an, daß durch die andersartige Christologie und — damit zusammenhängende — Mystik des Apostels (die aber mit dem Mysterienwesen gar nichts zu tun hatte) nicht beanstandet worden sei; so wird man ebensowenig das Fehlen einer Polemik gegen seine Sakramentslehre von vornherein gegen die Existenz einer solchen geltend machen dürfen.

Und in der Tat hat ja nun in einer paulinischen Gemeinde, der zu Korinth, eine sakramentale Auffassung der Taufe im weitestgehenden Sinne des Wortes bestanden. Wenn

[1] AaO. 179, vgl. schon 62f

der Apostel I. Kor. 15, 29, also in dem Kapitel über die Auferstehung, fragt: *ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν; εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν;* — so setzt er voraus, daß sich einige für schon verstorbene taufen ließen, um sie der Auferstehung teilhaftig werden zu lassen, daß sie der Taufe also eine solche magisch-mechanische Wirkung zuschrieben, daß sie sie an sich auch für andere (und zwar schon gestorbene) vollziehen lassen zu können glaubten. Aber daß Paulus selbst ebenso geurteilt habe, ist doch damit noch nicht gesagt. Weinel[1] meint zwar, man schöbe mit einem solchen Zweifel dem Apostel eine kleine Jesuiterei unter — ja machen wir uns solcher denn nicht alle gelegentlich schuldig? Gebrauchen wir in der Hitze des Gefechts — und Paulus führt ja hier die verschiedensten Beweise an und kommt auf jene Sitte nur ganz im Vorübergehen — gebrauchen wir nicht auch manchmal ein Argument, das nur vom Standpunkt des Gegners aus gilt? Paulus jedenfalls argumentiert doch auch I. Th. 5, 7 ähnlich: um seinen Lesern zu zeigen, daß sie als Kinder des Tages nicht schlafen dürften und nüchtern sein müßten, sagt er: *οἱ γὰρ καθεύδοντες νυκτὸς καθεύδουσιν, καὶ οἱ μεθυσκόμενοι νυκτὸς μεθύουσιν,* will aber damit doch natürlich nicht sagen, daß man sich bei Nacht betrinken dürfe[2]. So gibt jetzt auch Heitmüller[3] zu, daß Paulus den Korinthern nicht zugestimmt zu haben brauche; ja man muß aus einer anderen Stelle des-

[1] AaO. 327.

[2] Bousset, Theol. Lit.-Ztg. 1910, 813, der überhaupt alle Abweichungen, die ich mir von ihm gestatten zu müssen glaube, auf Voreingenommenheit zurückführt, meint, es erübrige sich wohl, auf dieses Sophisma von mir (das sich übrigens auch bei v. Dobschütz, Sakrament und Symbol im Urchristentum, Theol. Stud. und Krit. 1905, 36 finden würde) weiter einzugehen, während Loisy *Revue de l'hist. des rel.* 1909, 60, 374 dagegen bemerkt: *Les deux cas sont différents. Dans le second, Paul s'empresse de conclure: 'Nous qui sommes du jour, soyons sobres'. Par conséquent il blâme ceux qui s'enivrent et ne se borne pas à constater un fait.* Aber er tadelt doch nur diejenigen, die, obwohl Kinder des Tages, nicht nüchtern sind, nicht diejenigen, die sich bei Nacht betrinken, und darum handelt es sich. Ich kann also nicht finden, daß meine (und v. Dobschütz') Argumentation nicht zwingend wäre und am wenigsten, daß sie gar keiner Widerlegung bedürfte. Vgl. auch Kennedy aaO. 553.

[3] AaO. 84.

selben Briefes, der Ausführung 4, 13 ff. schließen, daß Paulus die Taufe nicht als *φάρμακον ἀθανασίας* aufgefaßt haben kann. Denn hätte er das getan, so wären die Thessaloniker wegen ihrer Entschlafenen wohl nicht traurig gewesen *καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα.* Will man also für Paulus sonst eine sakramentale Wertung der Taufe annehmen, so muß man sie bei ihm selbst nachweisen.

Aber die meisten Stellen, in denen von der Taufe die Rede ist (andere lasse ich von vornherein beiseite), können das nicht leisten. Wenn es Gal. 3, 27 heißt: *ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε,* so kann das gewiß heißen: ihr seid durch den Vollzug der Taufe in Christus; es kann aber auch bedeuten: in der Taufe habt ihr euren Glauben an Christus bekannt und dadurch seid ihr in ihm. Ja wenn man die Stelle, wie man doch sollte, im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden liest, so erweist sich nur diese Erklärung als möglich: Paulus hat in V. 25 davon gesprochen, daß wir, nachdem der Glaube gekommen ist, nicht mehr unter dem Pädagogen, d. h. dem Gesetz stehen. Fährt er dann fort: *πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,* so ist es also der Glaube, der bewirkt, daß sie Söhne Gottes und deshalb frei sind. Und wird das wieder damit begründet, daß, so viele auf Christus getauft sind, ihn angezogen haben (und so Söhne Gottes und frei geworden sind), so kann die Taufe wohl auch neben dem Glauben keine Bedeutung dafür haben sollen (denn in V. 26 war eben der Glaube allein genannt); sie ist lediglich die Gelegenheit, bei der man seinen Glauben bekennt[1]. Nur der Ausdruck: Christus anziehen — bleibt vielleicht noch auffällig; ich komme also später noch einmal auf ihn zurück.

Gehen wir jetzt weiter, so sagt Paulus I. Kor. 10, 1 ff.: *οἱ πατέρες ἡμῶν πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν καὶ πάντες διὰ*

[1] Auch gegen Lipsius, Handkommentar zum N. T. II 2, 1891, 40: „Wenn nach V. 26 der Glaube, nach V. 27 die Taufe in die Gemeinschaft Christi versetzt, so zeigt schon das *γάρ* V. 27, daß beide Male ein und derselbe mystische Vorgang gemeint ist, dessen subjektive Seite der Glaube, dessen objektive Seite die Taufe ist." Richtiger Feine, Theologie des Neuen Testaments 1910, 527: „Hier stehen also Glaube und Taufe in ihrer Wirkung parallel. Weil das eine ist, ist das andere auch".

τῆς θαλάσσης διῆλθον, καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ, καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον, καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα· ἔπινον γὰρ ἐκ τῆς πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας, ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός — und wird dabei gewiß an die christliche Taufe und Abendmahlsfeier mit gedacht haben; nur so erklärt es sich ja, daß er gerade diese Gnadenerweise Gottes gegenüber Israel nennt und (nach dem Vorhergehenden eigentlich überflüssigerweise) von einem auf Mose getauft werden redet. Dagegen braucht er bei dem, was er im einzelnen über das Manna und den Trank aus dem Felsen sagt[1], nicht an das Abendmahl mit gedacht zu haben; diese Aussagen erklären sich völlig aus dem Alten Testament, bzw. der (namentlich bei Philo erhaltenen) rabbinischen Tradition[2]. Man könnte sogar sagen, an das Abendmahl ließe sich hier überhaupt nicht mit denken, da in ihm nicht aus Christus, sondern er selbst, d. h. sein Blut getrunken — und sein Leib gegessen wurde, wovon hier nichts stehe. Aber diese Differenz[3] ließe sich daraus erklären, daß die Speisung und Tränkung in der Wüste eben erst nachträglich auf das Abendmahl gedeutet

[1] Die von J. Weiß (Der erste Korintherbrief 250, 2) an der Echtheit des *πνευματικόν* geäußerten Zweifel halte ich für unbegründet, es wird wohl schon durch das dann folgende *πνευματικῆς* gefordert.

[2] Noch weniger darf man m. M. n. mit Weinel, aaO. 326f. sagen: „Wenn diese Parallele irgendwie Beweiskraft haben soll, so muß von ihm das rein mechanische Durchgehen durchs Meer und Verweilen unter der Wolke als eine richtige Taufe auf den (Namen des) Moses genommen worden sein 10, 2; auch das Essen der übernatürlichen Speise und Trinken des übernatürlichen Trankes in der Wüste sind rein mechanisch gewesen, und doch werden sie mit den Sakramenten verglichen! Also kommt es im Sakrament nicht auf den gläubigen Genuß an, sondern auf den Genuß des Übernatürlichen.“ Ich halte das zunächst für eine unerlaubte Konsequenzmacherei und kann Paulus auch jene sakramentale Auffassung des Durchgehens durchs Meer und Verweilens unter der Wolke schwer zutrauen. Jedenfalls würde sie auch dann noch nicht bewiesen sein, wenn, wie Weinel (aaO. 327) annimmt, „auch die Wolke (und das Meer?) wie in jüdischen Schriften und wie ausgesprochenermaßen der Fels in I. Kor. 10, 4 als eine himmlische Wesenheit von Paulus gedacht“ wäre.

[3] Bousset, Die Schriften des N. T.s II 1907, 1, 100 spricht also mit Unrecht von einem ganz engen Parallelismus, der sich Paulus ergebe.

wurden und nicht vollständiger darauf gedeutet werden konnten. So kann man nur behaupten, daß Paulus bei dieser Näherbeschreibung von Manna und Felsentrank nicht an das Abendmahl mit gedacht zu haben *braucht*; aber folgt nun nicht doch aus der Zusammenstellung des Typus des Abendmahls mit dem der Taufe, daß beide als Sakramente, wie wir sie in den Mysterienreligionen finden, vorgestellt werden *müssen*? „Nur durch die sakramentale Auffassung beider," sagt Weinel[1], „konnten zwei an sich so heterogene Dinge wie Jesu letztes Mahl mit der Todesweissagung und der Ritus, durch den man in die neue Gemeinschaft eintrat, zusammenschmelzen. Nur weil die Mysterien Taufen und Mahlzeiten kannten, und man inzwischen gelernt hatte, Taufe und Abendmahl in ihrem Sinne auszuüben, stehen diese von nun an auch im Christentum parallel." Aber das ist wieder zu schnell geschlossen. Selbst wenn man Taufe und Abendmahl im Christentum zusammengestellt (und besonders geschätzt) hätte, weil es dergleichen in den Mysterien gab, so folgt daraus noch nicht ohne weiteres, daß man sie wie die entsprechenden Gebräuche in den Mysterien *auffaßte*. Ja ihre Zusammenstellung und besondere Schätzung läßt sich auch ohne jene Annahme erklären; „wie in der Taufe," so sagt H. Holtzmann[2], „der Anschluß an die Gemeinde, so vollzog sich der dauernde Zusammenschluß der Gemeinde in sich selbst in gemeinsamen Mahlzeiten, die aus der Ursprungsgestalt eines echt jüdischen häuslichen Alltagsgebrauches mit der Zeit zu kultischer Bedeutung heranwuchsen, entsprechend der Sitte des Altertums, die brüderliche Gemeinschaft der Kultusgenossen zu einem solennen Ausdruck in solcher Form zu bringen." Aus I. Kor. 10, 1 ff. läßt sich also eine sakramentale Auffassung von Taufe und Abendmahl nicht entnehmen.

Sagt Paulus weiter 12, 13: *ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν . . . καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν* —, so *kann* er damit gewiß gemeint haben, daß die Taufe *als solche* diese Wirkung habe; aber *notwendig*

---

[1] AaO. 324. [2] AaO. I 457.

ist diese Erklärung nicht, die Taufe kann auch hier nur die Gelegenheit sein, bei der man seinen Glauben bekennt, der einen mit anderen zu einem Leibe und Geiste zusammenschließt.

Doch die Hauptstütze für die in Rede stehende Auffassung der paulinischen Lehre von der Taufe ist Röm. 6, 3 ff. Und gewiß: wenn Paulus hier nach der Frage: *οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ, πῶς ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ;* mit der anderen fortfährt: *ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θανατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν;* — so scheint er damit sagen zu wollen: durch die Taufe sind wir der Sünde abgestorben. Aber dann fällt doch schon auf, daß in V. 6 zwei eigentlich identische Vorgänge als Ursache und Wirkung unterschieden würden: *ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας*, und noch weniger paßt dann V. 7 zum Vorhergehenden. Denn wenn da fortgefahren wird: *ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας* — und dieses *ἀποθανών* nun auch von dem der Sünde Absterben verstanden werden müßte, so macht zunächst das *γάρ* Schwierigkeiten; denn das nicht mehr der Sünde dienen ist doch (nach dieser Erklärung) vorher völlig genügend damit begründet worden, daß unser alter Mensch im ethischen Sinne mitgekreuzigt und der Leib der Sünde vernichtet worden ist — also konnte es nicht wohl außerdem dadurch begründet werden, daß der der Sünde Abgestorbene gerechtfertigt sei (nur das heißt *δικαιοῦσθαι* bei Paulus [1]). Nimmt man aber an, es würde eben hier noch eine andere Begründung gegeben, so ist doch der Gedanke, daß derjenige, der der Sünde abgestorben ist, gerechtfertigt sei, durchaus unpaulinisch [2]. Die wahre Meinung des Apostels wird also vielmehr sein: wer (wenn auch nur durch Stellvertretung eines anderen und

---

[1] Daran scheitert auch die neueste Erklärung von Reitzenstein, Mysterienreligionen 103 f.: „Wer gestorben ist . . ., hat nicht mehr die Eigenschaft der *ἀδικία*, steht nicht mehr unter ihrer Kraft, hat das alte Wesen verloren.“

[2] Das gilt auch gegen Lietzmanns Übersetzung (aaO. III 1, 31 f.): „Der ist (dadurch) von der Sünde (los und) freigesprochen.“ Im übrigen komme ich auf beider Erklärung der ganzen Stelle unten noch einmal zurück.

hier natürlich Christi) den leiblichen Tod erlitten hat, der ist von der Sünde gerechtfertigt; von dem leiblichen Tod erwartete man im Judentum wirklich diese Wirkung und drückte das vielleicht eben mit den Worten aus, die Paulus hier gebraucht, obwohl er an einen durch einen anderen erlittenen Tod denkt. Versteht man den Vers also so, „dann kann wirklich damit begründet werden, daß die Kreuzigung unseres alten Menschen mit Christus, d. h. die Sühne seiner Sünden, zur Vernichtung des Leibes der Sünde und zur Befreiung von ihrer Knechtschaft führen sollte — es braucht nur der Zwischengedanke ergänzt zu werden: denn, wem die Sünden vergeben sind, der kann nun wirklich ein neues Leben anfangen; der wird in seinem Kampf gegen die Sünde nicht immer wieder von dem Gedanken gehemmt, er helfe ihm doch nichts, da ihm ja noch die alte Schuld anhafte; der hat Gott als die Liebe erkannt und damit auch den Zweck seiner Gebote an uns eingesehen“ [1]. Auch das in Christi Tod getauft, mit ihm durch die Taufe in den Tod begraben werden und durch die Gleichgestalt seines Todes mit ihm zusammenwachsen wird dann so, d. h. von der Sühne der Sünden zu verstehen sein, mit anderen Worten: es handelt sich hier um die bei Paulus gewöhnliche Wirkung des Todes Jesu, die auch nicht durch die Taufe als solche, sondern durch den Glauben vermittelt sein wird. Freilich frägt man dann vielleicht noch: wie kann Paulus bei dieser Auffassung einfach sagen: wer auf Christus Jesus getauft ist, ist in seinen Tod getauft? warum spricht er von einem mit ihm begraben und

---

[1] Meine religionsgeschichtliche Erklärung 172. Wenn Bousset, Theol. Lit.-Ztg. 1910, 813 die den obigen ähnlichen Erwägungen, wie ich sie schon dort angestellt hatte, so charakterisiert: „Nach einigen exegetischen Quisquilien argumentiert er wesentlich aus dem allerdings aus einer anderen Begriffssphäre stammenden Satz Röm. 6, 7, der aber im Ganzen des Zusammenhanges sichtlich nur eine Nebenbemerkung ist“ — so stimmt dieses letztere Urteil wohl nicht zu der Anknüpfung des Verses mit γάρ und scheinen mir die Erörterungen über das Vorhergehende auch nicht als Quisquilien bezeichnet werden zu dürfen. Vielmehr glaube ich die Meinung des Paulus, da ich wenigstens nicht imstande bin sie intuitiv zu erraten, hier und anderwärts nur durch eine eingehende Interpretation seiner Aussagen eruieren zu können.

weiterhin auferweckt werden? Auf alle diese Fragen wird also nachher noch einmal zurückzukommen sein.

Jetzt wenden wir uns der letzten hier in Betracht kommenden, der eben besprochenen sehr ähnlichen Stelle Kol. 2, 11 ff. zu. Wenn Paulus da sagt: *ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ, συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι, ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν· καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας τοῖς παραπτώμασιν καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν, συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ, χαρισάμενος ὑμῖν πάντα τὰ παραπτώματα* — so kann das auf den ersten Blick gewiß wieder von einer durch die Taufe bewirkten Ertötung der Sünde verstanden werden. Aber bei genauerem Zusehen fiele doch dann auf,

1. daß diese Ertötung der Sünde oder die Ablegung des Fleischesleibes, wie es hier heißt, durch das mit Christus in der Taufe begraben werden begründet würde, mit dem sie doch nach dieser Erklärung identisch wäre;

2. daß wenigstens das mit Christus auferweckt werden auf den Glauben an die Wirksamkeit Gottes zurückgeführt, und

3. daß es zum Schluß damit begründet wird, daß Gott uns alle Fehltritte geschenkt habe. So dürfte hier dieselbe Anschauung wie Röm. 6 vorliegen; wenn bei dieser Auffassung (aber auch der anderen) die schon dort begegnenden Ausdrücke: mitbegraben und mitauferweckt werden zunächst vielleicht rätselhaft bleiben, so ist eben auch auf sie später noch einmal zurückzukommen.

Blicken wir zurück, so haben wir eine Stelle, in der wir wegen ihres Wortlauts eine sakramentale Auffassung der Taufe hätten finden müssen, bei Paulus nicht angetroffen; sie konnte nur in einigen gefunden werden, namentlich in denen aus dem ersten Korintherbrief. Und muß das nun etwa aus allgemeinen Gründen in der Tat geschehen?

1. Noch H. Holtzmann[1] sagt: „Der eiserne Zwang der als Naturmacht waltenden Sünde kann nur durch eine Über-

---

[1] AaO. II 196.

natur gebrochen werden; der Umschwung aus der Sphäre des physischen, dem Tode verfallenen Daseins in die entgegengesetzte Sphäre der Auferstehung und des Lebens erfordert die entsprechende Vorstellung eines mysteriösen, die innere Katastrophe sowohl darstellenden und veranschaulichenden, wie vermittelnden und bedingenden Aktes." Aber diese Auffassung von der Sünde läßt sich bei Paulus nicht nachweisen [1].

2. So behauptet Heitmüller [2] jetzt, daß Paulus den Geist und den Christus in uns zugleich irgendwie substantiell, materiell denke; „wo aber in dieser Weise das geistig-persönliche und das naturhaft-sinnliche Gebiet ineinander übergehen, nicht reinlich geschieden sind, da ist der Nährboden für das Sakrament vorhanden". Ich kann diese Auffassung vom Geist und vom Christus in uns weder in den von Heitmüller angeführten Stellen (II. Kor. 3, 18; 4, 10) noch sonst bei Paulus finden und sehe deshalb keinen Grund, um ihretwillen bei ihm eine sakramentale Wertung der Taufe anzunehmen.

3. Sagt Heitmüller [3] endlich, die Antike kenne kaum den Unterschied zwischen Symbol und Sakrament; jede kultische Handlung sei zugleich Symbol und wirksames Handeln — so frägt es sich eben, ob Paulus in dieser Beziehung antik, d. h. griechisch dachte, oder ob er nicht vielmehr auch insofern orthodoxer Jude war, als er von Sakramenten nichts wußte. Bisher haben wir zu jener Annahme keinen Anlaß; ja, ich möchte jenen drei Gründen für eine sakramentale Auffassung der Taufe bei Paulus, die ich nicht anerkennen kann, drei andere gegen eine solche gegenüberstellen.

1. Heitmüller [4] gibt selbst zu, „daß dieselben Wirkungen, die der Taufe zugeschrieben werden, sonst auch einfach mit dem Glauben verknüpft erscheinen", aber er meint, das sei nicht die einzige und nicht die größte Inkonzinnität, die uns bei Paulus begegne. Ich glaube auch, daß es solche bei ihm gibt und daß wir daher kein Recht haben, „um der vermeintlichen Einheitlichkeit der paulinischen Anschauung willen ganz klare Aussagen umzudeuten oder zu vergewaltigen" [5].

---

[1] Vgl. meine christliche Lehre von der Sünde I 1897, 188ff.

[2] AaO. 21. [3] Ebd. 19. [4] Ebd. 19. [5] Ebd. 20.

Aber solche ganz klaren Aussagen gibt es eben hier nicht, und auch diejenigen, die sakramental aufgefaßt werden könnten, dürfen wenigstens dann nicht so verstanden werden, wenn sie (wie die im Römer- und Kolosserbrief) unmittelbar mit anders lautenden verbunden sind; denn daß Paulus sozusagen in einem Atem zwischen verschiedenen Vorstellungen abgewechselt habe, dafür haben wir (wenn man es ihm auch sonst zutrauen zu dürfen glaubt) doch m. W. kein Beispiel.

2. Paulus sagt I. Kor. 1, 14 ff., er habe in Korinth nur einige wenige getauft, denn dazu habe ihn Christus nicht gesandt, sondern, das Evangelium zu verkündigen. Das klingt gewiß nicht nach sakramentaler Schätzung der Taufe; wer ein Mittel zu haben glaubt, dasjenige zu erreichen, was Paulus von der Taufe erwartet haben soll, der wendet es auch an — das sehen wir an der Missionspraxis derjenigen Kreise, die dieselbe Auffassung von der Taufe vertreten.

3. Hätte Paulus sie gehabt, so würde sie sich kaum erklären lassen, auch nicht aus den Mysterienreligionen, auf die sie nun von denen, die sie bei ihm annehmen, in der Regel zurückgeführt wird. Allerdings sahen wir schon oben, daß in den meisten Mysterienreligionen sakramentale Waschungen vorkamen; aber welche Wirkung erwartete man des näheren von ihnen?

Tertullian sagt de bapt. 5: *certe ludis Apollinaribus et Eleusiniis tinguntur idque se in regenerationem et impunitatem periuriorum suorum agere praesumunt.* Paulus spricht nun freilich nie von einer Wiedergeburt[1], sondern nur (um vorläufig bei den Stellen aus dem Römer- und Kolosserbrief stehen zu bleiben) von einem sterben, begraben und auferweckt werden, aber von dergleichen ist in den Mysterien bei anderer Gelegenheit auch die Rede. *Ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti*, muß der Attismyste nach Firmicus Maternus (de err. prof. rel. 18) ein bestimmtes Bekenntnis

[1] Schweitzer aaO. 149 findet es deshalb „geradezu unglaublich, daß, um das krasseste Beispiel anzuführen, Philologen wie Dieterich und andere, wo sie vom Paulinismus handeln, unbefangen immer von der „Wiedergeburt“ reden, wo doch in den als gesichert geltenden Briefen dieses Wort und das entsprechende Verbum überhaupt nicht vorkommen“.

ablegen, und Apulejus erzählt erst (met. 11, 21), der Oberpriester der Isis habe seinem Helden, bzw. ihm selbst gesagt, *et inferum claustra et salutis tutelam in deae manu posita ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari* und berichtet dann von jenem oder sich selbst (c. 23): *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi*[1]. Und an der ersteren Stelle heißt es dann weiter, daß *numen deae soleat . . . sua providentia quodammodo renatos ad novae reponere rursus salutis curricula*, und nach jener Erfahrung feiert Lucius-Apulejus (c. 24) seinen Geburtstag. Das Sterben und Wiederlebendigwerden wird also zugleich als Wiedergeburt aufgefaßt, und ebenso konnte daher wohl umgekehrt für die Wiedergeburt, wie sie nach Tertullian die Waschungen bewirken, das Sterben und Wiederlebendigwerden eintreten. Ja Dieterich[2] und Reitzenstein[3] haben auch noch auf andere, direktere Weise nachzuweisen versucht, daß der Mysterientaufe diese letztere Wirkung zugeschrieben worden sei, zunächst aus dem Taurobolium. Dasselbe sei nämlich ursprünglich nicht als Sühne, sondern als Darstellung des Sterbens und Wiederlebendigwerdens gemeint gewesen, ja das Blut sei erst nachträglich an die Stelle des Wassers getreten. Aber das alles ist sehr unsicher und unwahrscheinlich, und wäre es auch anders, so würde doch damit noch nichts für die Auffassung der eigentlichen Mysterientaufe bewiesen sein. Und ebenso problematisch ist die Argumentation aus einem Brauch, den Firmicus Maternus (c. 22) wohl aus den Attismysterien[4] berichtet: *nocte quadam simulacrum in lectica supinum ponitur, et per numeros digestis fletibus*

---

[1] Daß auch aus der Notiz vita Commodi 9, dieser habe die Mithrasfeier durch einen wirklichen Mord befleckt, wohl mit Frazer *The Golden Bough* (1890.)[2] 1900 III 445 und Dieterich, Mithrasliturgie 161. 165 zu folgern ist, daß dabei eine *simulata occisio* vorkam, die freilich später nur zur Prüfung des Mysten dienen sollte, bemerke ich hier nur, weil ich es in meiner religionsgeschichtlichen Erklärung des N. T.s 179, 1 als zweifelhaft bezeichnet hatte, tue das aber unter dem Texte, weil die Mithrasmysterien auf Paulus nicht eingewirkt haben werden.

[2] Mithrasliturgie 161. [3] Mysterienreligionen 31 f.

[4] Vgl. oben S. 26, 7.

plangitur. Deinde cum se ficta lamentatione satiaverint, lumen infertur. Tunc a sacerdote omnium qui flebant fauces unguentur, quibus perunctis sacerdos hoc lento murmure susurrat:

θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου·
ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.

Auch wenn die Salbung die Gläubigen mit dem Toten und Auferweckten verbinden sollte, so daß sie erlebten, was der Gott erlebt hat, so würde doch daraus noch nicht folgen, daß auch die Wassertaufe so verstanden worden sei [1]. Wohl aber hat das Reitzenstein [2] neuestens aus dem Pariser Papyrus 47 (Witkowski *epistulae privatae graecae* [2] Nr. 48) bewiesen, in dem ein Apollonius seinem „Vater" Ptolemäus unter Anrufung des Sarapis vorwirft, er und seine Götter hätten gesagt, *ὅτι ἐνβέβληκαν ὑμᾶς* (l. *ἡμᾶς*) *εἰς ὕλην μεγάλην καὶ οὐ* (oder *οὗ*) *δυνάμεθα ἀποθανεῖν, κἂν ἴδῃς ὅτι μέλλομεν σωθῆναι, τότε βαπτιζώμεθα.* Aber auch wenn man nun annimmt, daß die Mysterientaufe auch sonst ein Sterben und Wiederlebendigwerden abbilden und bewirken sollte [3], so wäre doch damit die Auffassung von der christlichen Taufe, die man bei Paulus findet, noch nicht erklärt.

---

[1] Noch weniger kann man wohl mit Reitzenstein, Mysterienreligionen 52 von da aus II. Kor. 2, 14 ff. (*τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ . . . τὴν ὀσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ φανεροῦντι δι᾽ ἡμῶν ἐν παντὶ τόπῳ· ὅτι Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν τῷ θεῷ ἐν τοῖς σωζομένοις καὶ ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις, οἷς μὲν ὀσμὴ ἐκ θανάτου εἰς θάνατον, οἷς δὲ ὀσμὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωήν*) erklären.

[2] Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1912, 9.

[3] Daß die Wiedergeburt nach der älteren Anschauung darin bestanden habe, daß der Mystiker von der Gottheit gezeugt und dadurch ein neues, mit der Gottheit zusammengehörendes Wesen werden sollte, läßt sich m. W. nicht nachweisen. Heitmüller aaO. 23 ist für die erwähnte Behauptung wohl von Dieterich, Mithrasliturgie 164 abhängig, wo als zu dem oben S. 41 angeführten Worte Tertullians aufs beste stimmend die Deutung bezeichnet wird, die nach Hippolyt, Philos. V 8 in den eleusinischen Mysterien von dem liturgischen Spruch *ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ βριμόν* gegeben wurde: *πότνια δέ ἐστιν, φησίν, ἡ γένεσις ἡ πνευματική, ἡ ἐπουράνιος, ἡ ἄνω· ἰσχυρὸς δέ ἐστιν ὁ οὕτω γεννώμενος.* Aber das war doch nach Dieterichs ausdrücklicher Angabe eine spätere Deutung, die also keine ältere Auffassung von der Wiedergeburt beweisen kann. Außerdem vgl. Farnell aaO. III 177 f. Foucart *Les drames sacrés d'Éleusis, Acad. des inscr. et des belles-lettres, Comptes Rendus* 1912, 123 ff. erwähnt diese Deutung des *ἱερὸς γάμος* überhaupt nicht.

Denn wenn auch Tertullian die *regeneratio*, die nach ihm gewisse Benetzungen bewirken sollen, mit der *impunitas periuriorum* zusammenstellt, also sittlich faßt: im allgemeinen haben die Mysterien doch weder durch ihre Waschungen noch sonst sittliche Wirkungen hervorbringen wollen. Dann aber kann man auch die Auffassung von der Taufe als eines der Sünde Absterbens, wie man sie im Römer- und Kolosserbrief findet, nicht auf die Mysterien zurückführen — und erst recht nicht diejenige Auffassung von der Taufe, die man im Galater- und ersten Korintherbrief annimmt, zu der die Mysterien überhaupt keine Analogie aufweisen; denn daß man durch Waschungen die Gottheit anzuziehen oder mit anderen zu einem Geist und Leib zusammengeschlossen zu werden geglaubt habe, davon wissen wir schlechterdings nichts. Läge diese Auffassung bei Paulus wirklich vor, so wäre sie also wohl kaum erklärlich; dann aber ist sie vielmehr gar nicht anzunehmen.

Und doch blieben nun für die andere, allein haltbare Erklärung einiger der eben wieder angeführten Stellen noch gewisse Rätsel übrig, die zu lösen jetzt versucht werden muß. Wie kann Paulus zunächst Röm. 6, 3 als selbstverständlich voraussetzen, daß, wer auf Christus getauft ist, in seinen Tod getauft ist? Geschieht das nur deshalb, weil dieser für Paulus das wichtigste an Jesus ist? Und warum sagt er dann: wir sind mit ihm begraben worden, damit wir mit ihm auferweckt werden? Schließt er sich hier (und ebenso Kol. 2) doch an jenen Mysterienbrauch an, durch den Tod, Begräbnis und Auferstehung des Gottes, wenngleich z. T. in anderem Sinne, d. h. ohne daß von der Sühnebedeutung des Todes die Rede war, den Mysten angeeignet werden sollte?[1] Ich glaube, auch hier gibt es eine näherliegende Erklärung. Wenn Paulus I. Kor. 15, 3 f., obwohl es sich für ihn nur um die Auferstehung Jesu handelt, doch sagt, er habe den Korinthern überliefert, *ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς,*

[1] Lietzmann und Reitzenstein erklären von diesem Mysterienbrauch aus Röm. 6 überhaupt, aber dazu paßt V. 7 nicht, vorausgesetzt, daß man ihn nicht umdeutet, wie beide tun. Vgl. oben S. 37.

καὶ ὅτι ἐτάφη, καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς — so muß er eine feste Formel gekannt haben, in der diese drei Dinge zusammengestellt waren. Diese Formel kann aber sehr wohl, wie später, so schon z. Z. des Paulus, bei der Taufe gebraucht worden sein: dann erklärt es sich, daß dieser als selbstverständlich voraussetzt, daß man in den Tod Christi getauft wird, und daß er dann an Begräbnis und Auferweckung Jesu erinnert[1]. Daß diese drei Dinge zusammengestellt wurden, braucht aber wieder nicht aus einem Mysterien- oder sonstigen heidnischen Kult zu stammen, sondern hat vielleicht den Grund, daß durch sie (oder wenigstens das erste und letzte, zu dessen Erklärung das zweite diente) Jesus vor allem bekannt geworden und zu charakterisieren war — wie die emmauntischen Jünger Lk. 24, 20 ff. von ihm sagen: *ὅπως παρέδωκαν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες ἡμῶν εἰς κρίμα θανάτου καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν . . . ἀλλὰ καὶ γυναῖκές τινες ἐξ ἡμῶν ἐξέστησαν ἡμᾶς, γενόμεναι ὀρθριναὶ ἐπὶ τὸ μνημεῖον, καὶ μὴ εὑροῦσαι τὸ σῶμα αὐτοῦ ἦλθον λέγουσαι καὶ ὀπτασίαν ἀγγέλων ἑωρακέναι, οἳ λέγουσιν αὐτὸν ζῆν.* Oder Tod und Auferweckung Jesu (vom Begräbnis gilt das eben Gesagte) wurden genannt, weil es auf sie schon für die vorpaulinische Anschauung besonders ankam. Ja selbst wenn man einen fremden Einfluß auf diese Formel oder auch die Römer- und Kolosserstelle annehmen wollte, so würde es sich nur um einen solchen auf die Auswahl der Aussagen und Ausdrücke handeln, nicht auf die zugrunde liegenden Anschauungen.

Ebenso stünde es, wenn man den Ausdruck des Galaterbriefes: ihr habt Christus angezogen — auf fremde Einflüsse (und nun hier wirklich der Mysterienreligionen) zurückführen wollte. Man könnte dann zunächst an die Bezeichnung und Einkleidung bestimmter Klassen von Mithrasmysten als Raben und Löwen denken, die ursprünglich den Sinn hatte, daß die Mysten dem (in Tiergestalt gedachten) Gotte gleich geworden sein, ihn gewissermaßen angezogen haben sollten, aber abgesehen davon, daß wir nichts davon wissen,

[1] Vgl. über das Genauere meine früheren Arbeiten: Die Anfänge eines Symbols im N. T., Neue kirchl. Zeitschr. 1895, 329 ff., Niedergefahren zu den Toten 1900, 89 f.

daß das durch die Taufe geschehen sollte — das wäre noch zu ertragen; denn man hätte jene Wirkung ja trotzdem an die Taufe gebunden denken oder Paulus hätte sie wenigstens davon abhängig sein lassen können —, abgesehen auch davon, daß ein Einfluß der Mithrasmysterien auf Paulus als sehr unwahrscheinlich bezeichnet werden mußte, — abgesehen von alle dem kannte man jenen ursprünglichen Sinn der betreffenden Bezeichnung und Verkleidung später gar nicht mehr, wie, wenn es eines solchen Beweises bedürfte, die Verschiedenheit der Erklärungen, die man für jene Sitte gab, beweisen würde. Auch was Bousset[1] zur Erklärung der Galaterstelle heranzieht, daß nämlich Lucius-Apulejus nach seiner Einweihung, als Sonnengott geschmückt, dem Volke zur Verehrung dargestellt wird (*met.* 11, 24), ist später gewiß nicht mehr so verstanden worden, wie es allerdings ursprünglich gemeint war, daß nämlich der Myste den Gott angezogen hätte[2]. So könnte man höchstens annehmen, daß sich aus der Zeit, wo man dergleichen auch sonst für möglich hielt, ein Ausdruck erhalten hätte, den Paulus hier verwendet; aber nötig ist auch das nicht[3]. Wie Weinel[4] erinnert, kommt das Bild im Alten Testament vor und zwar nicht nur vom heiligen Geiste, der einen Menschen anzieht, sondern auch von Gerechtigkeit, die man anzieht, und so konnte es wohl auch vom neuen Menschen und von Christus gebraucht werden[5]. Nicht einmal auf die Formulierung der

---

[1] Theol. Rundschau 1912, 45.

[2] Wenn in den Mysterien von Pheneos nach Pausanias, Graec. descr. VIII 15, 3 der Priester eine Maske der Demeter anlegte, so handelt es sich eben um ihn, nicht um die Mysten; ich brauche also erst recht die anderen Fälle, in denen auch in öffentlichen Kulten der Priester sonst als die Gottheit erscheint, nicht anzuführen.

[3] Daß, wie Bousset, Hauptprobleme 296, 1 meint, die Vorstellung ursprünglich vielmehr gewesen sei, daß man im Wasserbad die Wassergottheit wie ein Kleid anziehe, ist mir weniger wahrscheinlich; denn von einer solchen Vorstellung wissen wir, soweit ich sehe, nichts. Man verbindet sich mit der Wassergottheit, eignet sich ihre Kräfte an, aber man zieht sie nicht an. [4] AaO. 324.

[5] Es ist jedenfalls bemerkenswert, daß es Kol. 3, 10 zunächst heißt: *ἐνδυσάμενοι τὸν νέον (ἄνθρωπον)* und dann V. 12: *ἐνδύσασθε οὖν . . . σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ κτλ.*

paulinischen Aussagen über die Taufe brauchen mithin die Mysterien- oder andere heidnische Religionen eingewirkt zu haben [1].

Auch jene Sitte, sich für Tote taufen zu lassen, von der wir aus einer paulinischen Gemeinde hören, läßt sich deshalb nicht mit einiger Sicherheit aus der Feier der dionysischen Orgien für ungeweiht verstorbene erklären, weil das Zeugnis für diese (Abel *Orphica fr.* 208) möglicherweise zu spät ist; von Taurobolien wissen wir (aber auch erst aus späterer Zeit) nur, daß sie für andere, nicht, daß sie für Tote dargebracht wurden [2]. Aber möglich wäre es natürlich, daß wenigstens jene orphischen Weihen auch schon früher vorgekommen wären, ja man könnte für die korinthische Sitte einen solchen Ursprung deshalb für besonders wahrscheinlich halten, weil durch die Taufe für die Toten diesen die Seligkeit zugewandt werden sollte, um die es sich auch in den Mysterien handelte. Nötig ist freilich die Annahme, daß die korinthische Sitte direkt aus einem Mysterienkult entlehnt worden sei, nicht; sie könnte auch unabhängig davon aufgekommen sein, nachdem einmal der Taufe jene Wirkung und zwar als *ex opere operato* eintretend zugeschrieben worden war. Das freilich konnte wohl nur unter dem Einfluß einer Mysterienreligion geschehen [3].

---

[1] Es ist mir sehr wertvoll, daß auch Moffatt (*Review of Theology and Philosophy* 1909, 786) über die ähnlichen Ausführungen in meiner religionsgeschichtlichen Erklärung bemerkt: *It is very rare to find ... any confusion upon the vital difference between the common use of the same terminology and the adoption of the religious ideas which it connotes. A striking example of the author's skill in this respect will be found in his searching investigation into the theories which make Paul responsible for the sacramental conception of Christian baptism.* Auch Gardner *The Religious Experience of Saint Paul* 107 sagt: *It is ... certain that, spiritual and ethical in all things, Paul would never have attributed to baptism any magic efficacy.*

[2] Daß die Stelle in Platos Republik (364e) und der Papyrus Rhind I (Kol. 6) nichts beweisen können, betont mit Recht Schweitzer aaO. 165.

[3] So sagt auch Gardner *The Religious Experience of Saint Paul* 110: *Customs like ... substitutionary baptism could only have arisen when the mere rite of baptism was supposed to have some magic efficacy. This notion probably passed from the Mysteries into the Christian Church, but it is remote from the mind of Paul.* Vgl. ferner Feine aaO. 529.

Wenden wir uns zu der paulinischen Auffassung vom Abendmahl, so sahen wir schon, daß sie aus I. Kor. 10, 3f. nicht als sakramental erwiesen werden kann; aber wie steht es mit dem zweiten Drittel des Kapitels? Wir müssen auch da wieder, und da erst recht, jeden Vers, ja jeden Ausdruck, scharf ins Auge fassen; sonst ist kein sicheres Resultat zu erzielen.

Sagt Paulus in V. 16: *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν;* — so kann das dem Wortlaute nach gewiß heißen: man hat an Leib und Blut Christi — warum Paulus die umgekehrte Reihenfolge wählt, geht uns hier nichts an — Anteil, d. h. man genießt den erhöhten Christus. Aber nach 15, 50 (*σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται*), verglichen mit V. 20 (*Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*) und 49 (*φορέσωμεν . . . τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου*) hat der erhöhte wenigstens kein Blut — denn von verklärtem Blut weiß Paulus nichts. Ja man kann 10, 16 deshalb wohl auch nicht von einer anderen Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus verstehen — ganz abgesehen davon, daß in dieser die Christen doch auch ohne das Abendmahl stehen. Leib und Blut hat nur der auf Erden wandelnde Jesus, mit ihm tritt man also wohl durch das Abendmahl in Verbindung — ohne daß freilich hier schon zu sagen wäre, wie das genauer gedacht wird.

Geht es nach dem mehr parenthetischen Verse 17 weiter: *βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα· οὐχ οἱ ἐσθίοντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν;* — so zeigt wohl schon dieser letztere Ausdruck (*θυσιαστηρίου*), oder, wenn er sich, wie Lietzmann[1] und J. Weiß[2] annehmen, aus einem im hellenistischen Judentum üblichen Sprachgebrauch erklären sollte, so versteht es sich ohnedies von selbst, daß Paulus keine direkte Verbindung, in die der Jude durch die Opfermahlzeit mit Gott trete (geschweige denn in der Art, daß er Gott genösse), angenommen haben kann: also wird Paulus wohl

---

[1] AaO. III 1, 123. [2] Der erste Korintherbrief 260, 1.

auch bei der κοινωνία τοῦ αἵματος und τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ an keine solche Gemeinschaft mit Leib und Blut Jesu gedacht haben. Und fällt dann vielleicht der Ausdruck κοινωνία auf, so wird er doch sofort verständlicher werden.

Sowohl mit V. 16 als 18 wollte Paulus offenbar sagen, also dürfe man sich nicht an heidnischen Opfermahlzeiten beteiligen (darauf bezog sich also die Warnung vor εἰδωλολατρεία in V. 14); aber hätte er das jetzt ausgesprochen, so konnten die Korinther denken, er glaubte wirklich an die heidnischen Götter und stelle sich die ihnen dargebrachten Opfer ebenso wie die Heiden vor. Deshalb fährt er fort: τί οὖν φημι; ὅτι εἰδωλόθυτόν τί ἐστιν; ἢ ὅτι εἴδωλόν τί ἐστιν; ἀλλ' ὅτι ἃ θύουσιν [τὰ ἔθνη], δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν· οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι. οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων· οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων. Da hier von einem ποτήριον δαιμονίων πίνειν und τραπέζης δαιμονίων μετέχειν die Rede ist, so kann auch das vorhergehende κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι nur heißen: Tischgenossen der Dämonen werden, nicht etwa: an ihnen Anteil erhalten. Aber auch wenn man durch das Opfer Tischgenosse der Dämonen wird, so scheint das zunächst so verstanden werden zu müssen, daß die Dämonen dabei gegenwärtig sind — und ebenso der Herr an dem Tische, der ihm freilich nicht gerichtet wird, sondern den er selbst nur zu richten befohlen hat (über diesen Unterschied müßte Paulus hinweggesehen haben). Ja wir haben Beweise dafür, daß auf heidnischer Seite jene Vorstellung auch später noch tatsächlich bestanden hat. Josephus erzählt ant. XVIII 3, 4 (65), daß eine vornehme Römerin zu einem δεῖπνον und einer εὐνὴ τοῦ Ἀνούβεως eingeladen zu sein glaubte, und diese Erzählung hält auch Weinreich[1] für geschichtlich, obwohl er nachgewiesen hat, daß in sie ein beliebter Novellenstoff verarbeitet ist, und obwohl sie sonst allerdings nirgends bezeugt ist und deshalb vielfach für ungeschichtlich erklärt wird. Und Aristides, in Serap. (or. 8 S. 93f. Dindorf) sagt von diesem Gotte: θυσιῶν μόνῳ τούτῳ

[1] Der Trug des Nektanebos 1911, 18ff.

θεῷ διαφερόντως κοινωνοῦσιν ἄνθρωποι τὴν ἀκριβῆ κοινωνίαν, καλοῦντές τε ἐφ' ἑστίαν καὶ προϊστάμενοι δαιτυμόνα αὐτὸν καὶ ἑστιάτορα. Aber diese Äußerung zeigt doch wohl zugleich, daß man bei den anderen Mahlzeiten, die Göttern ausgerichtet wurden, diese tatsächlich n i c h t mehr gegenwärtig dachte, und auch für den Sarapiskult hätten wohl Lietzmann[1] und Loeschcke[2] aus den bekannten Einladungskarten, die sich in Oxyrhynchus gefunden haben (*The Oxyrhynchus Papyri* I Nr. 110, III Nr. 523, vgl. Mitteis und Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde I, 2 Nr. 99) nicht schließen sollen, „wie ernst" der Gedanke der Göttermahlzeit noch in der römischen Kaiserzeit aufgefaßt wurde; denn wenn da in derselben Form wie sonst zu anderen Mahlzeiten (vgl. *Oxyrh. Pap.* I Nr. 111, III Nr. 524, Mitteis und Wilcken aaO. Nr. 484 ff.) einer einen anderen *εἰς κλείνην τοῦ κυρίου Σαράπιδος* im Sarapion oder auch in dem Hause eines Claudius Sarapion einlädt, so heißt das doch wohl nur, daß das Fleisch von einem Sarapisopfer herstammt[3]; das *εἰς κλείνην τοῦ κυρίου Σαράπιδος* ist also zur Phrase geworden. Dann aber brauchte auch Paulus, wenn er von einem *ποτήριον δαιμονίων πίνειν, τραπέζης δαιμονίων μετέχειν, κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι* und vorher, wenngleich in einem anderen Sinne, von einer *κοινωνία τοῦ αἵματος* und *τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* und von *κοινωνοὶ τοῦ θυσαστηρίου* redete, nur einem alten Sprachgebrauch zu folgen, selbst aber nicht mehr an eine Gegenwart der Dämonen beim Opfer oder an eine Gegenwart des Herrn beim Abendmahl zu denken. Ja daß er, wie Lietzmann und Löschcke behaupten, gemeint hätte, man nehme in der Opfermahlzeit die Dämonen, denen sie dargebracht wird, im Abendmahl den Herrn, der es vielmehr eingesetzt hat, in sich auf, darauf deutet, wenn doch *κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων* nur T i s c h g e n o s s e n der Dämonen heißen konnte, schlechterdings nichts hin, und das ist auch an sich undenkbar. Allerdings d i e S c h w a c h e n, die weder im heidnischen

[1] AaO. III 1, 124. [2] AaO. 194.

[3] Auch Wilcken, Archiv f. Papyrusforschung 1908, 211 und Grundzüge I 2, 133 spricht nur von einem Kultmahl, das ich mir nach I. Kor. 8, 10 oder 10, 27 vorstellen möchte.

Tempel ihnen vorgesetztes noch auch nur auf dem Markte gekauftes Fleisch essen wollten, weil es sicher oder wahrscheinlich von einem Opfer stammte, werden die Sache so angesehen haben — ebenso wie Cyprian, wenn er de lapsis 25 erzählt: *Parentes forte fugientes dum trepidi minus consulunt, sub nutricis alimento parvulam filiam reliquerunt. Relictam nutrix detulit ad magistratus. Illic ei aput idolum quo populus confluebat, quod carnem necdum posset edere per aetatem, panem mero mixtum quod tamen et ipsum de immolatione pereuntium supererat, tradiderunt. Recepit filiam postmodum mater. Sed facinus puella commissum tam loqui et indicare non potuit quam nec intellegere prius potuit nec arcere. Ignoratione igitur obreptum est, ut sacrificantibus nobis eam secum mater inferret. Sed enim puella mixta cum sanctis precis nostrae et orationis impatiens nunc ploratu concuti, nunc mentis aestu fluctuabunda iactari, velut tortore cogente quibus poterat indiciis conscientiam facti in simplicibus adhuc annis rudis anima fatebatur. Ubi vero sollemnibus adimpletis calicem diaconus offerre praesentibus coepit et accipientibus ceteris locus eius advenit, faciem suam parvula instinctu divinae maiestatis avertere, os labiis obdurantibus premere, calicem recusare. Tunc sequitur singultus et vomitus. In corpore adque ore violato eucharistia permanere non potuit, sanctificatus in Domini sanguine potus de pollutis visceribus erupit.* Aber daß das nicht die Meinung des Paulus gewesen sein kann, das geht doch, wie auch F. Dibelius[1] bemerkt, deutlich daraus hervor, daß er im Prinzip den Genuß von Fleisch, das von einem heidnischen Opfer stammt oder stammen könnte, durchaus gestattet. Sonst hätte er vielleicht auch nicht, bevor er allerdings sagt: *οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων κτλ.*, nur geäußert: *οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι*, und namentlich hätte er sonst nicht gefragt: *ἢ παραζηλοῦμεν τὸν κύριον, μὴ ἰσχυρότεροι αὐτοῦ ἐσμεν;* — wenn man durch Opfermahlzeiten die Dämonen in sich aufnimmt, so braucht man nicht erst den Herrn zu reizen, so zeigt sich die Wirkung von selbst, wie in jener Geschichte bei Cyprian[2]. Paulus konnte also, soweit diese Stellen in

[1] AaO. 112, 1.

[2] Weinel, aaO. 325 macht gerade diesen Vers für die auch von ihm

Betracht kommen, höchstens angenommen haben, daß die Dämonen beim Opfer und der Herr beim Abendmahl gegenwärtig seien; aber da er eben vorher, wo er von Blut und Leib Christi redete, wohl nur von dem auf Erden wandelnden Jesus als beim Abendmahl in Betracht kommend gesprochen hat, so wird er auch hier kaum den erhöhten als dabei gegenwärtig vorausgesetzt haben.

Oder sollte er doch V. 16 nur wegen der Einsetzungsworte vom Leib und Blut Christi gesprochen haben, obgleich es sich hier um den erhöhten Christus handelte, oder gar diesem nicht nur einen Leib, sondern auch Blut zugeschrieben haben? Auf die Schwierigkeit dieser Annahme ist schon hingewiesen worden, auch darauf, daß Paulus natürlich das *κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου* nicht so verstehen konnte, als ob die Juden Gott (oder eigentlich den Altar) genössen, oder das *κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι, ποτήριον δαιμονίων πίνειν, τραπέζης δαιμονίων μετέχειν* so, als ob man durch die Opfermahlzeit die Dämonen in sich aufnähme. Aber vielleicht hält doch noch jemand für möglich, daß Paulus trotzdem die *κοινωνία τοῦ αἵματος* und *τοῦ σώματος Χριστοῦ* von einem Essen und Trinken des erhöhten Christus verstanden habe, und beruft sich womöglich dafür noch auf den Ausdruck *κοινωνία,* den Paulus eben wegen seiner Unbestimmtheit gewählt habe, um mit ihm zugleich das im Genießen bestehende Anteilhaben an Christus und die (freilich dann eigentlich hier gar nicht zu vergleichende) Verbindung mit Gott oder den Dämonen zu bezeichnen?[1] So will ich, um ganz sicher zu gehen, auch diese Erklärung trotz ihrer m. M. n. unüber-

vertretene Anschauung geltend, Paulus lehre eine Vereinigung von sinnlich-übersinnlich realer Art mit dem Herrn oder wohl vielmehr ein Essen desselben, indem er es aufs höchste interessant findet, daß in dem Augenblick, wo hier die primitiven Gedanken der antiken Religion auftauchen, auch ein unterchristlicher Zug aus primitivem Glauben mit auftaucht, der Glaube an die Eifersucht der Gottheit. Aber das liegt ganz einfach daran, daß Paulus hier, wie V. 20 Deut. 32, 17, V. 21 desselben Kapitels zitiert, und hat weiter nichts zu bedeuten. Von dem anderen unterchristlichen Zug, der hier wieder mit auftauchen soll, wird oben gleich die Rede sein.

[1] Auch unter dem *πίνειν* und *μετέχειν* müßte dann das eine Mal ein Genießen, das den Betreffenden angeht, das andere Mal ein solches, bei dem er höchstens gegenwärtig ist, verstanden werden.

windlichen Schwierigkeiten doch zunächst noch als möglich bezeichnen und die Entscheidung über den Sinn der Stelle auf nachher verschieben.

Faßt man sie also zunächst in dem zuletzt erwähnten Sinne auf, so sollte man doch wohl erwarten, daß Paulus auch im nächsten Kapitel, wo er noch einmal und nun ausdrücklich auf das Abendmahl zu reden kommt, es ebenso verstehen würde. In der Tat ist das Weinels[1] Meinung. „Die Fassung der Abendmahlsworte", so sagt er, „ist durchaus sakramental: es ist der Blutbund des erhöhten Herrn mit seiner Gemeinde — *ὑμῶν* —, den der Herr an seinem Tisch immer wieder schließt." Aber so verständlich diese, soweit ich weiß, von keinem anderen Neutestamentler vertretene Erklärung aus dem vorhin angegebenen Grunde auch ist, so unmöglich erscheint sie mir. Paulus erzählt doch: in der Nacht, da er verraten ward, nahm Jesus das Brot usw. und sagte schließlich: dieses tut zu meinem Gedächtnis; er erinnert also nicht nur, wie Weinel will, daran, daß das Mahl in ernster Stunde eingesetzt worden sei, sondern er schildert es durchweg so, wie es zum ersten Male von Jesus, dem auf Erden wandelnden, nicht dem erhöhten, gefeiert worden sei. Und da konnte bei dem Leib und Blut Jesu doch wohl nur an die in den Tod zu gebenden, nicht zugleich an die verklärten gedacht werden; denn auch wenn Paulus hier wieder inkonsequenterweise Blut des erhöhten angenommen hätte, so würde er es und den Leib des verklärten doch wohl nicht mit Leib und Blut des auf Erden wandelnden unter einem Begriff zusammengefaßt haben.

Indes nimmt Paulus nun nicht doch gleich im Folgenden die Gegenwart von Leib und Blut des erhöhten Herrn im Abendmahl an? Das wäre offenbar sehr auffällig, ist aber auch zunächst für V. 27 nicht zu beweisen. An Leib und Blut des Herrn kann man sich versündigen, wenn nur Brot und

[1] AaO. 326. Loisy aaO. 55 meint vielmehr, Kelch und Brot seien *mystically*, *virtually* Blut und Leib Jesu, *through which those who partake of the cup . . . who share the bread come into or are maintained in the social body of Christ, the community of his believers*, aber das ist m. M. n. in gleicher Weise unmöglich.

Wein gegenwärtig sind, diese aber wegen der vorher zitierten Einsetzungsworte gleich als Leib und Blut des Herrn bezeichnet werden [1]. Und auch das dann folgende braucht nicht so verstanden zu werden, als ob das unwürdig genossene Abendmahl wie ein Gift wirkte, also etwas Übernatürliches, Wunderbares wäre. Dagegen spricht allerdings noch nicht, daß die Krankheiten und Todesfälle als Gericht Gottes erscheinen (das wäre mit jener Auffassung vereinbar), dafür aber auch nicht, daß sich das Gericht eben in jener Weise gezeigt haben soll; denn das läßt sich mit Bousset [2] so erklären, daß Gott den Menschen gewissermaßen auf dem Gebiete straft, auf dem er gesündigt. Oder waren ganz einfach in Korinth eben nur diese Ereignisse, die als Strafe angesehen werden konnten, eingetreten? Indes möglich bleibt die in Rede stehende Erklärung hier zunächst; es frägt sich also, ob sie auch durch allgemeine Erwägungen gefordert wird — oder aber an ihnen scheitert.

Heitmüller [3] stellt, z. T. nach Anderen, von Erwägungen der ersten Art zwei an. Einmal habe der antike Mensch überhaupt nicht Symbol und Sakrament unterschieden — darüber ist schon oben das Nötige bemerkt worden. Dann seien Kulthandlungen, Zeremonien, Riten im allgemeinen auch für denselben mehrdeutig, eine einheitliche Deutung eines Ritus zu erwarten und finden zu wollen sei daher von vornherein verkehrt. Es leuchtet ein, daß damit noch nicht gerade eine sakramentale Auffassung des Abendmahls bewiesen ist, aber auch abgesehen davon gilt jener Satz kaum schon für Paulus. Ein Späterer mußte sich vielleicht das Abendmahl zu verschiedenen Zeiten verschieden denken (mehr möchte ich auch hier nicht zugeben); für Paulus, bei dessen Bekehrung es eben erst entstanden war, kann man das sicher nicht postulieren.

Ja bei ihm spricht gegen eine sakramentale Auffassung des Abendmahls auch noch dies, daß sie zu seinen sonstigen

[1] Vgl. Clem. hom. III 17: *Ὁ εἰκόνα, καὶ ταῦτα αἰωνίου βασιλέως ὑβρίσας, τὴν ἁμαρτίαν εἰς ἐκεῖνον ἀναφερομένην ἔχει, οὗπερ καθ᾽ ὁμοίωσιν ἡ εἰκὼν ἐτύγχανεν οὖσα.*

[2] Schriften des N. T.s II 1, 112.

[3] AaO. 64f. 68.

Anschauungen nicht passen würde und daß er, wenn sich auch, wie sonst, hier eine Antinomie bei ihm finden könnte, doch kaum innerhalb weniger Verse (I. Kor. 11, 23 ff.) zwischen den beiden Erklärungen abgewechselt hätte. Außerdem aber ist die sakramentale Auffassung des Abendmahls in dem zuletzt erörterten Sinn bei ihm doch wohl überhaupt schwer denkbar. Wir werden allerdings nachher sehen, daß sie im Johannesevangelium vorausgesetzt wird; aber das ist erheblich später. Und am wenigsten ließe sie sich in der Weise religionsgeschichtlich erklären, wie das jetzt in der Regel versucht wird.

Gewiß hören wir in den verschiedensten Mysterien von heiligen Mahlzeiten, aber daß man dadurch jemals Tischgenosse der Gottheit zu werden oder gar auch später noch sie selbst zu genießen gemeint hätte, davon ist uns m. W. nichts überliefert. Allerdings hat Pfleiderer wohl die Darstellungen der heiligen Mahlzeit in den Mithrasmysterien, an die schon oben erinnert wurde und auf denen um zwei Mysten herum, die in derselben Weise, wie sonst Sol und Mithras, zu Tische liegen, andere, als Rabe, Perser, Soldat und Löwe gekleidet, stehen, so erklärt, daß man durch die heilige Mahlzeit den Gott anzuziehen (und vorher wohl zu genießen) geglaubt habe. Aber gegen diese Deutung spricht einmal, daß man, wie wir schon sahen, den Sinn jener Verkleidungen und entsprechenden Bezeichnungen der Mystenklassen später gar nicht mehr verstand, und außerdem, daß an der heiligen Mahlzeit wahrscheinlich erst die vierte Mystenklasse, die Löwen, die deshalb wohl auch *μετέχοντες* hießen, teilnehmen durften [1]. Nicht einmal, daß man durch die Mahl-

[1] Auffällig ist dann freilich, daß auf den Reliefs der Löwe und Perser nur in derselben Weise dabeistehen, wie der Rabe und Soldat. Erklärt sich das aus Gründen der Symmetrie? Daß nicht auch der Verborgene, Sonnenläufer und Vater abgebildet werden, hat wohl den Grund, daß sie nicht deutlich zu charakterisieren waren. Übrigens hat Lietzmann neuestens (aaO. I 2. 3[2, 3], 432 f.) die Szene vielmehr als das Mahl der seligen Mysten im Paradiese erklärt, „die — vielleicht als „Sonnenfahrer", wie Dieterich ausführt, emporgeschwebt — von den Angehörigen der niederen Grade bedient werden." Aber dazu paßt der Eber, der unter dem Tisch hervorsieht

zeit Tischgenosse der Gottheit zu werden geglaubt hätte, darf man aus jenen Darstellungen schließen, die ja nur zwei Mysten in der Stellung von Sol und Mithras, nicht diese selbst mit Mysten zu Tische liegend zeigen. Und selbst wenn man das ohne jeden Grund annehmen wollte, so würde aus dieser Anschauung noch nicht die bei Paulus vorausgesetzte abgeleitet werden können; denn wir haben ja nun schon oft gesehen, wie unwahrscheinlich ein Einfluß der Mithrasmysterien auf ihn ist. Eher wäre an einen solchen der Dionysosmysterien zu denken; aber wenn es mit Bezug auf diese in einem Scholion zu Clemens Alexandrinus (Protr. I p. 433 Dind.) heißt: *ὠμὰ ἤσθιον κρέα οἱ μυούμενοι Διονύσῳ δεῖγμα τοῦτο τελούμενοι τοῦ σπαραγμοῦ ὃν ὑπέστη Διόνυσος ὑπὸ Τιτάνων*, so ist es doch wohl trotz Dieterich[1] nicht „einigermaßen deutlich, daß sie den Gott selbst zu essen meinten“ — gesagt wird es jedenfalls nicht und wenn es gemeint wäre, so würde sich immer erst noch fragen, auf welche Zeit sich das Imperfektum *ἤσθιον* bezöge.

Gewiß hat man ursprünglich auch bei den Griechen gemeint, daß man die Gottheit essen und sich dadurch ihre Kräfte aneignen könne[2]. Freilich bei den Mahlzeiten, die wir in den Demeter-, Kab(e)iren-, Attis-, Sabazios-, Isis- und Mithrasmysterien finden, deutet nichts daraufhin; nur das Essen von rohem Fleisch (und Epheu) in dem Dionysoskult wird ursprünglich diesen Sinn gehabt haben und vielleicht könnte die Art, wie man nach Pausanias (Graec. descr. VIII 37, 8) in den Mysterien von Lykosura das Opfertier tötete (indem man ihm nämlich ein beliebiges Glied abschnitt), daran erinnern, daß man es ursprünglich roh aß und damit den Gott selbst in sich aufzunehmen glaubte. Aber daß man das auch später noch irgendwo für möglich hielt, das ist, soweit ich sehe, nicht zu beweisen. Wenn Gruppe[3] daran

---

und von L. außerdem noch gegen die erstere Deutung geltend gemacht wird, wohl ebensowenig und vor allem wird das Mahl der Seligen eben nicht anders als die heilige Mahlzeit hier auf Erden vorgestellt worden sein.

[1] Mithrasliturgie 106.

[2] Vgl. zuletzt Duff *Communion with Deity (Greek and Roman)*, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* III 1910, 764 ff. [3] Mythologie 734 f.

erinnert, daß Plutarch (qu. rom. 112) den *σπαραγμός* und das Verzehren des Epheus so auffaßt, daß durch den Genuß desselben der Enthusiasmos hervorgerufen werde, und als sicher annimmt, daß hier der zerrissene Epheu Bakchos vertritt, der auch sonst als im Epheu wohnend gedacht werde, so scheint mir das letztere, worauf offenbar alles ankommt, keineswegs sicher zu sein; Plutarch sagt nur vom Epheu *μὴ παντελῶς ἀπιθάνους εἶναι τοὺς λέγοντας* — auch diese reservierte Ausdrucksweise ist übrigens zu beachten —, *ὅτι καὶ πνεῦμα μανίας ἔχων ἐγερτικὸν καὶ παρακλητικὸν ἐξίστησι καὶ σπαράττει.* Es ist also aus der Stelle nicht zu schließen, „daß die nirgends ausdrücklich erwähnte(!) Vorstellung von der Verspeisung des Gottes . . . während des ganzen Altertums in den beteiligten Kreisen fortbestanden habe“ — wenn auch für diese die Frage des epikureischen Priesters Cotta bei Cicero, de nat. deor. III 16, 41: *ecquem tam amentem esse putas, qui illud, quo vescatur, deum credat esse?* — nichts beweisen würde. Eher ist es wohl schon bemerkenswert, woran Farnell[1] erinnert: *it is also ignored by the earlier Greek philosophers, and by the later writers, such as Lucian, in his treatise περὶ θεῶν, or Jamblichus in the De Mysteriis. The silence concerning it in the latter work is all the more remarkable, as the author carefully analyses the phenomena of mystic ecstasy, and rejects as unworthy the gift-theory, regarding sacrifice as a token of friendship with the divinity, but shows no recognition of the idea of sacramental communion.* Und mögen auch zu Beginn unserer Zeitrechnung allerlei primitive Vorstellungen, wie z. B. die von der Gegenwart der Gottheit bei der Mahlzeit, in manchen Kreisen wieder lebendig geworden sein[2] — daß ein Mann wie der Apostel Paulus auch nur diesen Glauben geteilt und auf das Abendmahl übertragen hätte, ist mir wenigstens völlig undenkbar. Vollends von dem Gedanken

---

[1] AaO. III 196, vgl. auch Blötzer, Das heidnische Mysterienwesen und die Hellenisierung des Christentums, Stimmen aus Maria Laach 1907, 72, 196.

[2] Sie liegt außer in der oben S. 49 angezogenen Erzählung bei Josephus und der Notiz bei Aristides wohl auch in der *ἱερὰ λῆψις τοῦ παρέδρου* im ersten Berliner Zauberpapyrus vor, von der ich das in meiner religionsgeschichtl. Erklärung S. 201 bestritten habe.

an Theophagie sagt Schweitzer[1] mit Recht: „der Apostel wäre der erste und einzige jüdische Theologe gewesen, der sich dem Zauber der elementaren Vorstellungen vom Essen des Gottes — und wo waren sie damals noch anzutreffen — hingegeben hätte!“ Ja wollte man auch das eine oder andere für möglich halten, so hätte man doch damit noch nicht die Vorstellung von der krankmachenden oder tötenden Wirkung des unwürdig genossenen Abendmahls, die man I. Kor. 11, 27 ff. findet, erklärt; denn sie hat in den Mysterienreligionen keine Parallele.

Nur im Ausdruck könnte sich Paulus, wie für das *κοινωνία τοῦ αἵματος* und *τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* usw. und die Bemerkung 8, 8: *βρῶμα ἡμᾶς οὐ παραστήσει τῷ θεῷ* (obwohl dafür sonst nur *συνιστάναι* nachweisbar ist) an die Vorstellungen von der Gegenwart der Gottheit beim Opfermahl und der Annäherung der Frommen an sie, so für die Bemerkung: *ὁσάκις ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρι οὗ ἔλθῃ* 11, 26 an die Mysterien angelehnt haben, in denen manchmal (besonders in Eleusis) das Geschick der Gottheit dargestellt wurde. Denn daß das nicht bei der heiligen Mahlzeit geschah (wenn diese auch in den eleusinischen und, um trotz der bekannten Bedenken sie mitheranzuziehen, den Mithrasmysterien eine Episode aus dem Leben der Gottheit wiederholte), das würde noch nicht viel ausmachen; Paulus hätte, was eigentlich von der Schlußfeier, der sog. Epoptie galt, auf die heilige Mahlzeit übertragen können. Aber ich vermag trotz Bousset[2], J. Weiß[3] und H. Holtzmann[4] nicht einzusehen, weshalb er überhaupt an die Mysterien erinnern soll; seine Bemerkung erklärt sich m. M. n. vollkommen auch ohne diese Annahme[5].

---

[1] AaO. 160. Vgl. auch Gardner *The Religious Experience of Saint Paul* 121: *We cannot place St. Paul on that level. And, in fact, in his time we cannot trace in any of the more respectable forms of heathen religion a survival of the practice of eating the deity.* So sind auch die vorsichtigen Ausführungen von A. Meyer, Inwiefern sind die neutestamentl. Vorstellungen von außerbibl. Religionen beeinflußt, Sep.-Abdr. aus den Verhandl. d. schweiz. ref. Predigergesellsch. 1910, 14 noch mehr einzuschränken.

[2] Schriften des N. T.s II 1, 111. [3] AaO. 288 f. [4] AaO. II 207.

[5] Vgl. auch Bacon aaO. 330, 8: *The expression τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, as Rev. G. H. Box points out in his admirable article,*

Wohl aber verrät die korinthische Gemeinde, die schon in ihrer Auffassung von der Taufe z. T. von einer Mysterienreligion beeinflußt worden sein könnte, vielleicht auch in ihrer Abendmahlsfeier Abhängigkeit von einer solchen; wenigstens meint Weinel[1], daß diese zur Schwelgerei ausarten konnte, zeige, daß es sich um eine sakramentale Freudenfeier gehandelt habe. Nun ging es allerdings bei den meisten Mysterienmahlzeiten wohl so einfach zu, daß jene Gefahr nicht nahegelegen hätte: in Eleusis gab es den Kykeon und wohl etwas zu essen[2], in den Mithrasmysterien (um auch sie heranzuziehen) Brot, Wasser und später Wein. Aber in der Prätextatkatakombe stehen doch nicht nur im Himmel, sondern schon auf Erden auch noch andere Dinge auf dem Tische, und Tertullian sagt apol. 39, allerdings sicher übertreibend: *mysteriis Atticis cocorum dilectus indicitur, ad fumum coenae Sarapiacae sparteoli excitabuntur.* So wird man die Weinel'sche Theorie in der Tat für möglich ansehen müssen (mehr möchte ich nicht sagen) und jedenfalls von der korinthischen Abendmahlsfeier nicht umgekehrt mit Schweitzer[3] behaupten dürfen: „es fehlt die „Aufmachung" des griechischen Sakramentsglaubens. Wie weihelos mußte das Abendmahl verlaufen, das in eine öde und unordentliche Esserei ausarten konnte." Es wäre möglich, daß es auch bei Mysterienmahlzeiten manchmal nicht anders zuging und daß sie daher die Abendmahlsfeier in Korinth in der Tat beeinflußt hätten.

Endlich könnte man noch die Sonntagsfeier, wie sie wohl I. Kor. 16, 2 und act. 20, 7 vorausgesetzt wird, auf die

---

'Jewish Antecedents of the Eucharist' (*Journal of Theological Studies*, April 1902, p. 364), *corresponds to the haggada* (*from higgid, 'to tell a tale'*), *the ἱερὸς λόγος, of the passover, 'which consists mainly of the telling of the story of the Exodus'. Cf. Deut.* 26, 1—11. — Ganz unmöglich ist jedenfalls die Erklärung der Stelle bei Todd *Do this in Remembrance of Me, Expos. Times* 1912, 23, 378 f. [1] AaO. 326.

[2] Vgl. Rubensohn, Kerchnos, Mitteilungen des kais. deutschen archäol. Instituts, athen. Abteilung 1898, 271 ff. Wie er, so liest auch Farnell aaO. III 185[b] mit Lobeck aaO. 25 in dem *σύνθημα Ἐλευσινίων μυστηρίων* bei Clemens Alexandrinus, protr. II 21, 2: *ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην* statt *ἐργ. ἐγγευσάμενος*, obwohl Dieterich, Mithrasliturgie 125 die überlieferte Lesart zu rechtfertigen versucht hat. [3] AaO. 167.

Mithrasmysterien zurückführen, in denen ebenfalls dieser Wochentag besonders geehrt war. Aber diese Erklärung scheitert wohl wieder daran, daß die Mithrasmysterien auf griechischem Gebiet zumal so früh keinen derartigen Einfluß ausüben konnten; außerdem bedarf es ihrer gar nicht, da das Grab Jesu am dritten Tage nach seinem Tode, der an einem Freitag stattgefunden hatte, leer gefunden worden war und dieser Auferstehungstag in Analogie zum Sabbat leicht wöchentlich gefeiert werden konnte.

Daß Paulus selbst auch die Bezeichnung Jesu als des (Pascha-)Lammes, die dann im ersten Petrusbrief, in der Apokalypse und im Johannesevangelium wiederkehrt, aus dem Mithriazismus entlehnt habe, kann Robertson[1] überhaupt nur behaupten, weil er für diesen ein Lammopfer annimmt; aber das läßt sich nicht beweisen. Die Äußerung bei Firmicus Maternus, de err. prof. rel. 27, 4: *arborem suam diabolus consecrans intempesta nocte arietem in caesae arboris facit radicibus immolari* bezieht sich wohl vielmehr auf den Attiskult — nicht die Attismysterien —: aber auch dieses andersartigen Gebrauches bedarf es nicht, um jenes Bild zu erklären, das aus ex. 12 und Jes. 53 genügend zu verstehen ist. Weiterhin die Lehre von der „Trinität", d. h. der Dreiheit von Vater, Sohn und Geist und von der Hadesfahrt Christi, die sich zuerst bei Paulus finden, leitet Robertson aus dem Mithriazismus ab, ohne dort etwas Ähnliches nachzuweisen; wir brauchen uns also dabei überhaupt nicht aufzuhalten. Nur das sei noch erwähnt, daß Gardner[2] zu dem Universalismus des Paulus (Gal. 3, 28: *οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ*, vgl. Kol. 3, 11) bemerkt: *commentators have usually been disposed to find a preparation for this development, or at least, a parallel to it, in the universalist Stoic philosophie. It is safer to find it in the mystic worships of the time, into which, as we know, women and slaves were freely admitted, and where they stood an a level with the rest.* Aber das galt doch nicht von den Mysterienvereinen allein, die allein also auch sonst nicht auf die Verfassung der

---

[1] AaO. 301. 319. 331. [2] *The Religious Experience of Saint Paul* 93.

paulinischen Gemeinden eingewirkt zu haben brauchen. Und auch sonst ist nirgends ein Einfluß dieser oder anderer Mysterien auf Paulus mit Sicherheit zu konstatieren, wir werden einen solchen also jetzt auch dort nicht mehr annehmen, wo er nach den früheren in sprachlicher und sachlicher Beziehung nebenher stattgefunden haben *konnte*. Nur wo er in ersterer Hinsicht angenommen werden *mußte*, hat es natürlich dabei sein Bewenden; aber das war nur ganz selten der Fall. Im großen und ganzen ist Paulus selbst in sprachlicher, wie viel mehr in sachlicher Beziehung von den Mysterienreligionen unberührt geblieben.

III. Die nachpaulinische Entwicklung

Folgen wir im allgemeinen dem geschichtlichen Gang der Entwicklung, so sahen wir schon früher, daß das Markus- und Lukasevangelium (die in Rom, bzw. Ephesus geschrieben sein dürften [1]), die Johannestaufe als *βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* bezeichnen, ohne daß damit wohl die Auffassung des Täufers selbst zum Ausdruck gebracht würde. Daß wenigstens schon die Urgemeinde zunächst über die christliche Taufe so geurteilt habe, werden wir jetzt, wo wir noch bei Paulus diese Auffassung nicht gefunden haben, auch für unwahrscheinlich erklären dürfen; es handelt sich bei Markus und Lukas wohl um eine spätere Anschauung, die dann auch in anderen, noch später in Kleinasien (vielleicht Kreta) oder von einem römischen Christen verfaßten Schriften vorkommt: in der Apostelgeschichte (2, 36: *βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν*, 22, 16: *βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου*), vielleicht im Hebräerbrief (10, 22: *ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς καὶ λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ*), wohl im Epheserbrief (5, 26: *καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι*). Vom Johannesevangelium und ersten Johannesbrief rede ich nachher noch besonders; endlich im Titusbrief heißt es 3, 5 etwas anders: *ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλινγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου*. Diese beiden Anschauungen, von denen sich auch die letztere nicht einfach aus (Mißverständnis des) Paulus erklären läßt, mögen in der Tat trotz deren im allgemeinen nichtsittlichen Charakters auf Mysterienreligionen zurückgehen — soweit sie nicht vielmehr aus dem

[1] Vgl. meine Entstehung des Johannesevangeliums 1912, 396 ff.

Judentum stammen, in dem wir eine der ersteren Anschauung entsprechende Schätzung der Waschungen finden.

Wenn Dieterich[1] im Anschluß an Strauß[2] und Wrede[3] sagt, für Markus seien Heilungen und Auferweckungen (die deshalb mit aramäischen Formeln und nicht öffentlich stattfänden) durchaus Mysterien, so gebraucht er den Ausdruck wohl in einem anderen Sinne als sonst. Markus verrät, abgesehen vielleicht von jenem vorhin besprochenen einen Punkt, keinen Einfluß einer Mysterienreligion.

Das Matthäusevangelium, dessen Heimat sich nicht sicher feststellen lassen dürfte, enthält zuerst die Lehre von der jungfräulichen Geburt Jesu, die Cheyne[4] aus dem Mysterienkult in Petra erklären möchte. Aber wenn Epiphanius dort eine Jungfrau und ihren Sohn verehrt werden läßt (*ἐξυμνοῦσι τὴν παρθένον, καλοῦντες αὐτὴν ἀραβιστὶ χααμοῦ, τοῦτ' ἐστὶ Κόρην, εἴτ' οὖν παρθένον, καὶ τὸν ἐξ αὐτῆς γεγεννημένον Δουσάρην*), so hat er sich gründlich geirrt: *χααμοῦ* oder *χααβοῦ*, was er mit kaʿaba „entwickelte Brüste haben" zusammenbrachte, ist eine kaʿbah[5]. Andererseits Attis gilt als von einer Mandel in einer Jungfrau erzeugt; das ist aber etwas anderes, als die neutestamentliche Lehre, und da auch Kybele, wie Farnell[6] selbst zeigt, nicht bestimmt als jungfräuliche Mutter

---

[1] Mithrasliturgie 39 f. [2] Das Leben Jesu II 1836, 74 f. 137.

[3] Das Messiasgeheimnis in den Evangelien 1901, 147.

[4] *Bible Problems* 1904, 73 f.

[5] Vgl. Mordtmann, Dusares bei Epiphanius, Zeitschr. d. deutschen morgenl. Ges. 1875, 101 f.; Rösch, Das synkretistische Weihnachtsfest zu Petra, ebd. 1884, 653 f.; Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten III 1887, 46; Dussaud *Le culte de Dusarès d'après les monnaies d'Adraa et de Bostra, Revue numismatique* 1904, 165 f.; Eisler, Kuba-Kybele, Philologus 1909, 121 ff.; Archiv. f. Rel.-Wiss. 1912, 630; Cumont *Académie des inscriptions et belles-lettres, Comptes rendus* 1911, 292 ff., z. T. gegen Robertson Smith *Kinship and Marriage in Early Arabia* 1885, 292 ff.; *Lectures on the Religion of the Semites* 57 (Deutsche Übers. 40). Wenn Wellhausen aaO. noch sagt: „Die Parthenogenesis aus der כעבו müßte dann darauf zurückgeführt werden, daß die Peträer vielleicht unter dem Einfluß des Mithrasmythus den Dusares im Verhältnis zu seinem Baitylion als den aus dem Stein geborenen Gott gedacht hätten" — so würde es sich doch erst um eine spätere Vorstellung handeln; denn früher dürfte der Mithraskult dort nicht bekannt geworden sein. [6] AaO. 306.

bezeichnet wird, hätte er nicht einmal sagen dürfen: *when this idea was propagated as a theological dogma by Christianity, it might not appear wholly alien to the various stocks of Asia Minor who had been nursed in the older religions.* Wie die Lehre von der Geburt Jesu tatsächlich entstanden sein wird, kann ich freilich hier nicht noch einmal darlegen.

Grill [1], W. Köhler [2], Jeremias [3] wollen das Wort an Petrus: *δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν*, das ersterer freilich ursprünglich an Jesus gerichtet sein läßt, eventuell oder z. T. aus dem Gegensatz zu der Mithrasreligion erklären, in der Kronos auch in der Regel einen oder zwei Schlüssel trägt und wahrscheinlich (sicher ist es nicht) als Himmelspförtner galt, der den Seelen den Zutritt zu den oberen Regionen eröffnete oder verschloß. Aber wenn auch die Mithrasmysterien vielleicht auf das Matthäusevangelium eingewirkt haben könnten: näher liegt doch die Erklärung des Wortes zwar nicht aus Jes. 22, 22, aber doch aus den jüdischen Vorstellungen überhaupt. Ja für die entsprechende und deshalb gleich hier mitzuerörternde Stelle apoc. 1, 18: *ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾅδου,* die Gunkel [4], Bousset [5], Robertson [6], Brückner [7], H. Holtzmann-Bauer [8] ebenfalls aus der Mithrasreligion erklären, haben wir ja auch im Alten Testament gewisse Vorbilder, nämlich in denjenigen Stellen, in denen von Hadestoren die Rede ist. So wird hier sowenig wie dort an Abhängigkeit von den Mithrasmysterien zu denken sein.

Bei Lukas wollte J. Réville [9] die Erzählung von der An-

---

[1] Der Primat des Petrus 1904, 61, 2. 79.

[2] Die Schlüssel des Petrus, Arch. f. Rel.-Wiss. 1905, 227 f. 236.

[3] Babylonisches im N. T. 1905, 92.

[4] Zum religionsgeschichtl. Verständnis des N. T.s 1903, 73.

[5] Die Offenbarung Johannis [6] 1906, 197, 6. [6] AaO. 298. 335.

[7] Der sterbende und auferstehende Gottheiland 1909, 30.

[8] Handkommentar zum N. T. IV 1891. [3] 1908, 427.

[9] *De la valeur du Mithriacisme comme facteur religieux du monde antique, Études de théol. et d'hist.* 1901, 339 f. Vorsichtiger, aber nach dem Obigen auch noch nicht richtig Petersen, Die wunderbare Geburt des Heilandes 1909, 22: „Selbstverständlich ist die Geschichte von der Anbetung der Hirten nicht direkt aus der Mithraslegende entnommen, sondern wir sehen in ihr ein auch sonst in der Religionsgeschichte vorkommendes

betung des Jesuskindes durch die Hirten auf diese Weise erklären, und in der Tat wird die Darstellung der Hirten auf den mithriazistischen Denkmälern die spätere christliche Kunst beeinflußt haben. Aber das beweist noch nicht, daß auch die evangelische Tradition von dort stammt, im Gegenteil, Cumont[1] und Vollers[2] bezeichnen es als wahrscheinlich, daß die persische Legende von der christlichen abhängig war. Diese selbst erklärt sich wohl übrigens nicht aus einer der Sagen von der Erziehung des Sohnes eines Gottes oder Königs durch Hirten, auch nicht aus der Rolle, die die Hirten in der alttestamentlichen Vätersage spielen, sondern aus der jüdischen Erwartung, der Messias würde beim Herdenturme in Bethlehem geboren werden[3].

Die Himmelsstimme bei der Taufe in der von vielen für alt gehaltenen Form: *υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* — wollte Dieterich wohl nicht aus der Vorstellung von einer durch die Taufe bewirkten Wiedergeburt ableiten[4], und auch Reitzenstein[5] hält es wohl für ebenso „vorschnell und unmethodisch", jenen Bericht mit dieser Vorstellung, wie mit dem ägyptischen Glauben, daß mit der Taufe die Erhebung des Thronerben zum Gott beginne, zu vergleichen. Das Wort wird in Wahrheit vielmehr ganz einfach aus Ps. 2, 7 stammen.

Kommen wir also zur Apostelgeschichte, so könnte man hier, wie jetzt auch Bousset[6] tut, zwei Erzählungen in einigen beiderseits wiederkehrenden Einzelzügen tatsächlich auf das Vorbild einer Mysterienreligion zurückführen, die Geschichte von der Bekehrung des Paulus und des Cornelius. Wenn nämlich in jener berichtet wird, Ananias habe ein

---

Motiv, das in der dichtenden Sage der ersten Christenheit gleichfalls wirksam gewesen ist."

[1] Textes I 162f. 166. 177. 220. 342f.

[2] Die Weltreligionen 1907, 155.

[3] Vgl. Götz, Zum Herdenturm in Bethlehem, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1907, 70ff.

[4] Die Darstellung in meiner religionsgesch. Erklärung 180 war also zwar nicht falsch, wohl aber mißverständlich.

[5] Zum Asclepius des Pseudo-Apulejus, Arch. f. Rel.-Wiss. 1904, 406, 2.

[6] Theol. Rundschau 1912, 43.

Gesicht gehabt, in dem ihm der Herr mitteilte, Paulus habe, natürlich ebenfalls im Gesicht, einen Mann mit Namen Ananias (also den Empfänger des ersterwähnten Gesichts) zu ihm hereinkommen und die Hände auf ihn legen sehen, damit er wieder sehend würde, so sind diese beiden Gesichte, namentlich das des Ananias, in dieser Form offenbar höchst unwahrscheinlich — und das um so mehr, als sich etwas Ähnliches dann bei der Bekehrung des Cornelius wiederholt haben soll. Denn da hat erst dieser ein Gesicht, in dem ihm gesagt wird: sende Männer gen Joppe und laß fordern Simon mit dem Zunamen Petrus — und dann hat am folgenden Tage Petrus nicht nur das Gesicht von den reinen und unreinen Tieren, sondern, als die Boten des Cornelius bei ihm anklopfen, da sagt der Geist zu ihm: siehe, Männer suchen dich, aber stehe auf, steige hinab und ziehe mit ihnen und zweifle nicht; denn ich habe sie gesandt. Auch diese Häufung von Gesichten ist wenig wahrscheinlich, und da sie außerdem bei derselben Gelegenheit vorkommen, wie im Kapitel vorher, wird man annehmen dürfen, beide Bekehrungsgeschichten sind nach einem feststehenden Schema gearbeitet, nach dem nicht nur der Aufzunehmende, sondern auch der Aufnehmende vorher einen entsprechenden Traum haben mußte. Nun lesen wir bei Apulejus (met. 11, 21 f. 27) zunächst, der Oberpriester der Isis in Cenchreae habe gesagt: *et diem, quo quisque possit initiari, deae nutu demonstrari et sacerdotem, qui sacra debeat ministrare, eiusdem providentia deligi*, dann, Lucius-Apulejus habe dort gleichzeitig mit dem betreffenden Priester einen entsprechenden Traum gehabt, und endlich, er habe vor seiner Einweihung in die Osirismysterien in Rom gesehen *quendam de sacratis linteis iniectum, qui thyrsos et hederas et tacenda quaedam gerens ad ipsos meos lares collocaret*, und in ihm dann einen der Pastophoren wiedererkannt, der in derselben Nacht von dem Gotte gehört hatte, *mitti sibi Madaurensem ..., cui statim sua sacra deberet ministrare.* Das erinnert so unmittelbar an act. 9, 12: *εἶδεν (Σαῦλος) ἄνδρα Ἀνανίαν ὀνόματι εἰσελθόντα*, daß man sogar einen Augenblick an literarische Verwandtschaft der beiden Schriften, d. h., da die Metamorphosen jünger sind, und im elften Buch wohl auch auf

keine Quelle zurückgehen, Abhängigkeit dieser von der Apostelgeschichte denken könnte. Das ist nun freilich unmöglich, und auch auf die Isis- und Osirisreligion des zweiten Jahrhunderts wird, wie Lafaye [1] zeigt, das Christentum noch nicht eingewirkt haben, wohl aber könnten die Akten, bzw. die ihnen zugrunde liegenden Traditionen zunächst in diesem Punkt von den Isis-, Osiris- oder anderen Mysterien, in denen dieselben Anschauungen über die Zulassung zur Einweihung galten, beeinflußt sein. Ich sage: zunächst; denn wenn auf die Apostelgeschichte an jenen beiden Stellen in doch immerhin tiefgehender Weise Mysterien eingewirkt haben, so sollte man das wohl auch anderwärts erwarten. Aber das läßt sich nun, soweit ich sehe, nicht nachweisen. Daß Paulus gleich bei seiner Bekehrung zum Apostel bestellt wird, das erklärt sich besser, als aus der in Mysterienreligionen herrschenden Anschauung, daß der Myste sein ganzes Leben der Gottheit widmen müsse, aus den Aussagen des Apostels selbst, und daß in seinen Reden immer wieder die Auferstehung der Toten betont wird, ist etwas anderes als der in den Mysterienreligionen genährte Glaube an ein seliges Leben. So würde es bei jenem einen (Doppel-)Beispiel einer Beeinflussung durch eine Mysterienreligion bleiben und wennschon ein solches nicht unmöglich wäre — auch von Josephus scheint der *autor ad Theophilum* nur an zwei Stellen (5, 36 ff. 11, 28 f.), die auf denselben Abschnitt der Archäologie (XX 5, 1 ff.) zurückgehen, abhängig zu sein [2] — möglich ist es wohl auch, daß die Erzählungen ohne ein solches Vorbild entstanden sind. Wenn es auch nicht genau paßt, es ist doch bemerkenswert, daß nach de Jong [3] dergleichen auch sonst im Geheimbund-

[1] AaO. 82 f. 168 f. [2] Vgl. meine Apostelgeschichte 1905, 16 ff.

[3] AaO. 239. — An einen direkten oder indirekten Zusammenhang mit dem Mysterienwesen, wie ihn Jacob mehrfach nachweist (Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen, Abh. d. Bayr. Akad. d. Wiss., philos.-philol. Kl. XXIV 3 [b], 1909, 45 f.; Fortleben von antiken Mysterien und Alt-Christlichem im Islam, Islam 1911, 232 ff.), ist hier wohl nicht zu denken. Außerdem bemerkt Jacob selbst am erstangeführten Orte 46: „Auch daß wie Isis die Ordenspîre mit Vorliebe im Traum . . . ihren Auserwählten ihre Anweisungen erteilen, ist aus der natürlichen Verbindung zwischen Traum und Mystik erklärlich.“

wesen erzählt wird: „so soll der Scheich Molânâ Sa'id ed Din den Sultan Abu Sa'id Mirza von Turkestan durch einen Segenspruch aus der Ferne beeindruckt, der Sultan aber den ihm noch unbekannten Scheich im Traume gesehen und bald darauf bei der Begegnung erkannt haben."

Im Hebräerbrief könnte man zunächst die mehrfach, wie dann im ersten Timotheusbrief, begegnende Bezeichnung Jesu als des *μεσίτης* aus den Mithrasmysterien zu erklären versuchen. Aber wenn dort der Name auch zugleich einen ähnlichen Sinn hatte und diese Mysterien gegen Ende des ersten Jahrhunderts in Rom, woher der Verfasser des Briefes kommen wird, bekannt zu werden begannen — näher liegt doch gewiß die Herleitung aus dem Judentum, wo Mose so genannt wurde; denn von ihm konnte die Bezeichnung leicht auf Jesus übertragen werden [1]. Auch die Vorstellung, daß man mit dem Blut Jesu besprengt und dadurch gereinigt wird, die dann im ersten Petrusevangelium und in etwas anderer Form in der Apokalypse wiederkehrt, erklärt sich einfacher aus dem Alten Testament, als aus der Sitte des Tauroboliums, das uns auch wenigstens in Rom und ausdrücklich erst später bezeugt ist [2]. Ebenso könnte endlich die Bezeichnung Jesu als des großen Hirten der Schafe, die sich ähnlich im ersten Petrusbrief und Johannesevangelium findet, erklärt werden — wenn es nicht in diesem hieße: *ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός* und damit, nach anderen ähnlichen Stellen in derselben Schrift zu urteilen, Jesus einer Größe gegenübergestellt würde, die diesen Namen mit Unrecht führt, aber nicht im Alten Testament zu suchen ist. Freilich daß diese andere Größe in dem Hirten Attis zu sehen sei, läßt sich nicht beweisen; ja wollte man es gleichwohl annehmen, so handelte es sich doch noch nicht um einen Einfluß gerade der Attis m y s t e r i e n.

Eine im weiteren Sinne des Wortes sakramentale Auffassung des Abendmahls, die dann in der Tat wohl aus den Mysterienreligionen abgeleitet werden könnte oder sogar

---

[1] Vgl. auch Böhlig aaO. 94 ff.

[2] Daß es, wie Allard *Julien l'apostat* I 1900, 30 ff. und Hepding aaO. 200, 7 für möglich halten, vielmehr im Gegensatz zu dem Opfer Christi entstanden sei, möchte ich doch nicht annehmen.

müßte, würde im Hebräerbrief vielmehr bekämpft werden, wenn O. Holtzmann[1] mit seiner entsprechenden Auslegung der Stelle 13, 9: *καλὸν χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν, οὐ βρώμασιν, ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατοῦντες* recht hätte. Aber das scheint mir in keiner Weise bewiesen, ja durch den Wortlaut der ganzen Stelle und auch die Vorstellung, die ich im Unterschied von O. Holtzmann von der ältesten Form des Abendmahls habe, völlig ausgeschlossen zu sein.

Im ersten Petrusbrief, der uns schon mehrfach beschäftigt hat und entweder in Kleinasien, wohin er gerichtet ist, oder in Rom, woher er ja auch stammen will, geschrieben sein wird, meint Perdelwitz[2] noch an zahlreichen anderen Stellen einen Einfluß der Mysterienreligionen und zwar der des Attis und der Kybele aufzeigen zu können[3]. Allerdings geht er von denjenigen Stellen aus, die ihm beweisend zu sein scheinen, und schließt erst von ihnen auf die weniger deutlichen; doch kann ich wohl, wenn ich nur jedesmal, wo etwas darauf ankommt, sage, zu welcher Kategorie Perdelwitz die betreffende Stelle rechnet, auch hier, wie bei den bisher betrachteten Schriften, dem Gang folgen, den der Brief selbst nimmt.

Da vergleicht Perdelwitz[4] gleich mit der Bezeichnung der Leser als *παρεπίδημοι* 1, 1 die der Nichteingeweihten (denn sie sind gemeint) als *alienigenae* bei Quintilian XII 10, 14. Aber dieser Ausdruck entspricht doch gar nicht jenem und würde die Christen außerdem eben auch als Uneingeweihte charakterisieren, während sie sonst immer als die Eingeweihten gelten sollen[5].

---

[1] Der Hebräerbrief und das Abendmahl, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1909, 251 ff. [2] AaO. 29 ff.

[3] Daß P. den Brief für nicht einheitlich hält, kann hier außer Betracht bleiben, weil sich s. M. n. in beiden Stücken, aus denen der Brief zusammengesetzt sein soll, Anspielungen auf die Mysterienreligion finden. Doch möchte ich bemerken, daß ich (Die Einheitlichkeit des I. Petrusbriefes, Stud. u. Krit. 1905, 620) nicht gesagt habe, 5, 1 ff. könnte interpoliert sein: so hat nur Soltau (Nochmals die Einheitlichkeit des I. Petrusbriefes, ebd. 456 f.) meine Ausführungen zu Unrecht aufgefaßt. [4] AaO. 96 f.

[5] P. geht hier in der Irre, wenn er (S. 97) bemerkt: „Waren denn die Christen nicht auch solche *alienigenae* (*παρεπίδημοι*), die von ihren früheren heidnischen Genossen mit bitterem Haß verfolgt wurden? Ein kleiner

So erklärt Perdelwitz[1] die Wiedergeburt, die die Leser nach V. 3 erlebt haben und die er auf die Taufe zurückführt, obwohl von ihr hier keine Rede ist und 3, 21 in anderem Sinne gesprochen wird, aus dem Mysteriensprachgebrauch und mag damit in der Tat recht haben[2]. Aber sollte der Verfasser, wenn er diese Wiedergeburt in V. 4 näher beschreibt als geschehen *εἰς κληρονομίαν ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάραντον, τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς* wirklich an das Taurobolium gedacht haben, bei dem man nur für zwanzig Jahre wiedergeboren, mit Blut befleckt worden sei und einen natürlich verwelklichen Kranz und ein Gewand bekommen habe, das dann im Tempel aufbewahrt wurde? Ich gebe zu, daß dem Verfasser das Taurobolium bekannt sein mochte (wenn auch wohl nicht als Gebrauch der Attismysterien) und daß man, obwohl das m. W. nicht[3] oder nur von dem Kleid der Isismysten bezeugt ist, annehmen kann, das Kleid des Tauroboliatus sei dann im Tempel aufbewahrt worden — oder man braucht das auch nicht anzunehmen; es ist ja für die in Rede stehende Erklärung nicht nötig. Aber wenn auch der Verwelklichkeit des Kranzes, obwohl das eigentlich etwas wesentlich anderes war, die Unverwelklichkeit des Erbes gegenübergestellt werden konnte, so doch wohl kaum der Aufbewahrung des Kleides des Tauroboliatus, die jetzt beginnt, die Aufbewahrung des Erbes, die — denn so ist der Ausdruck gemeint — seit Ewigkeit stattfindet. Und vor allem: die Stelle erklärt sich, wie Perdelwitz[4] selbst zugibt, doch auch ohne dies; man wird also auf jene Herleitung verzichten können. Ebenso bezeichnet wohl Perdelwitz[5] selbst die Zurückführung der

Kreis von ihnen, deren Heimat weit draußen in den Provinzen Pontus, Galatien, Cappadocien, Asien und Bithynien lag, mag sich an irgendeinem Verkehrszentrum Kleinasiens gesammelt und eine christliche Gemeinde gebildet haben". [1] Ebd. 37ff.

[2] Nur hätte P. nicht als Beweis für die Vorstellung von der Wiedergeburt Stellen anführen sollen, in denen von der geschlechtlichen Vereinigung mit dem Gotte oder seinem Eingang in den Gläubigen gesprochen wird; denn das ist offenbar etwas anderes. Auch Sterben und Auferstehen sind, wie wir schon oben (S. 41ff.) sahen, zunächst davon verschiedene Vorgänge.

[3] Im *Incerti carmen contra paganos* (Bährens *Poetae latini minores* III 290) steht ja nichts davon. [4] Ebd. 46. [5] Ebd. 51.

Bezeichnung der Christen als *ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρούμενοι διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν κτλ.* auf jenes Institut der Isis- und Sarapisklausner als nicht nötig; sie ist auch kaum möglich, da es sich beiderseits um ganz verschiedene Dinge handelt: dort warten die künftigen Mysten auf Einweihung, hier sind die Christen schon wiedergeboren und werden nur für die Seligkeit am Ende der Tage aufbewahrt. Außerdem erklärt Perdelwitz[1] den Brief im allgemeinen aus den Attismysterien; wir wissen aber nicht, ob in ihnen eine ähnliche Klausur, wie in den Isis- und Sarapistempeln, bestand; wir wissen es auch nicht vom Kult des Jupiter Dolichenus, auf den sich Perdelwitz[2] noch beruft, der, wenn er überhaupt mysteriöser Art war, doch erst unter Hadrian aus Kommagene nach dem Westen zu dringen begann[3].

Daß *σωτηρία* nicht aus dem Mysteriensprachgebrauch zu stammen braucht, sahen wir schon; wenn Perdelwitz[4] diesen Ursprung doch namentlich in V. 8 (*εἰς ὃν* (*Ἰησοῦν Χριστὸν*) *ἄρτι μὴ ὁρῶντες πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ κομιζόμενοι τὸ τέλος τῆς πίστεως ὑμῶν σωτηρίαν ψυχῶν*) annehmen zu müssen glaubt, weil *σωτηρία* da ein neues, höheres göttliches Leben und zwar ein gegenwärtiges Gut bezeichne, so ist diese Erklärung nicht nötig. *Ἀγαλλιᾶσθε* kann, ja muß wohl wie V. 6 futurisch (oder als „Präsens der Heilshoffnung") gefaßt werden und dann bezeichnet *σωτηρία* auch hier vielmehr ein zukünftiges Gut.

Heißt es dann V. 10—12: *περὶ ἧς σωτηρίας ἐξεζήτησαν καὶ ἐξηρεύνησαν προφῆται ... οἷς ἀπεκαλύφθη ὅτι οὐχ ἑαυτοῖς ὑμῖν δὲ διηκόνουν αὐτά, ἃ νῦν ἀνηγγέλη ὑμῖν κτλ.*, so erklärt das Perdelwitz[5] daraus, daß in den Mysterien die Anschauung von einer Geheimwissenschaft und Geheimliteratur geherrscht habe, die nur der zu lesen und zu lösen verstehe, der von der Gottheit dazu berufen und vorherbestimmt sei. Aber von einer solchen in den Mysterien herrschenden Anschauung wissen wir, soweit ich sehe, nichts; sie ist auch daraus nicht zu entnehmen, daß Philo bestimmte Abschnitte

---

[1] Ebd. 103. [2] Ebd. 52.

[3] F. Cumont, Realencycl.[2] V 1276.

[4] Ebd. 62 ff. [5] Ebd. 53.

seiner Schriften als Mysterien bezeichnet, die nur der Geweihte lesen soll und jedenfalls nur er versteht.

Daß die Leser dann in V. 23 als *ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος* bezeichnet werden, erklärt Perdelwitz[1] aus dem Gegensatz gegen einen Mysterienkult, in dem die Wiedergeburt durch geschlechtliche Vereinigung mit der Gottheit bewirkt werden sollte, aber nur auf eine Reihe von Jahren, während die Christen durch die Vereinigung mit dem Logosgotte dauernd wiedergeboren seien. Aber 1. hören wir ausdrücklich von einer Wiedergeburt auf Zeit nur bei Taurobolien, 2. wissen wir überhaupt nichts davon, daß die Wiedergeburt in einem Mysterienkult auf jene Weise zustandekommen sollte, und 3. würde es sich auch dann doch nicht um eine Wiedergeburt *ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς* handeln. Dabei kann gewiß nur an menschlichen Samen gedacht werden, dieser (durch den Ausdruck *ἀναγεγεννημένοι* nahegelegte) Gedanke wird aber so völlig abgelehnt, daß auch unter dem unvergänglichen Samen das Wort Gottes verstanden werden kann. „Jede magisch-sakramentale Anschauung wird ausgeschlossen", sagt Windisch[2] mit Recht; also findet hier (außer auf den Ausdruck) auch kein Einfluß der Mysterienreligion statt.

Wieder nur um ein Bild würde es sich handeln, wenn, wie schon Gunkel[3] für möglich hielt, bei der Mahnung 2, 2: *ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε* an jene in den Attismysterien herrschende Sitte, die Mysten in der Tat mit Milch zu tränken, gedacht würde. Aber das braucht man doch, wie auch Perdelwitz[4] zugibt, nicht anzunehmen; ja nach dem *ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη* liegt es gewiß am nächsten, bei der Milch an die Nahrung der kleinen Kinder zu denken: wie sie nach Milch verlangen, so sollen diese Christen nach dem wahren Wort streben, durch das sie gefördert werden können. Auch daß dann fortgefahren wird: *εἰ ἐγεύσασθε ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος*, erklärt sich völlig aus jenem einmal gebrauchten Bilde (und der alttestamentlichen Stelle, die

---

[1] Ebd. 54 f. [2] Handbuch IV 2, 1911, 55.
[3] Die Schriften des N. T.s II 3, 38. [4] AaO. 56 f.

hier verwendet wird; man braucht also nicht an Mysterienmahlzeiten zu denken, geschweige denn (mit Gunkel[1]) an solche, in denen der Gott symbolisch gegessen wurde — denn solche gab es, wie wir sahen, nicht.

Am künstlichsten ist die Erklärung, die Perdelwitz[2] von dem dann Folgenden gibt: *πρὸς ὃν προσερχόμενοι, λίθον ζῶντα, ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδεδοκιμασμένον παρὰ δὲ θεῷ ἐκλεκτὸν ἔντιμον, καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱεράτευμα ἅγιον.* Er meint, *προσερχόμενοι* erinnere hier an die Stelle bei Apulejus, met. 11, 26, wo sich dieser bzw. sein Held, solange er, ohne auch hier geweiht zu sein, den Isistempel auf dem Marsfelde in Rom besuchte, nennt: *fani quidem advena, religionis autem indigena*, und an die in dem Mithreum in Dorstadt gefundene Inschrift, auf der ein *deorum sacerdos creatus a Palmyrenis, domo Macedonia, et adventor huius templi* erscheint, d. h. ein geborener Macedonier, der von einer Kolonie von Palmyrenern zum Priester ihrer Nationalgötter gewählt war, und sich zugleich zu dem Mithrastempel hielt. Aber das ist doch etwas einigermaßen anderes; dabei handelt es sich um den Anschluß an einen Tempel, im ersten Petrusbrief an eine Religion. Ferner soll Christus hier der lebendige Stein heißen im Gegensatz zu dem Stein der Kybele, den Bätylen und dem *πετρογενής* Mithras (der doch übrigens auch nicht tot war); aber wie erklärt sich dann das Folgende? Das stammt doch offenbar aus der hier und sonst benutzten Psalmstelle[3], auf die also auch das Bild vom Stein zurückgehen wird. Und daran konnte der Verfasser dann wieder das Bild von den lebendigen Steinen, die sich zu einem geistlichen Haus und heiligen Priestertum erbauen sollten, anschließen, letzteres vielleicht bereits im Gedanken an das Zitat, das er dann bringen wollte (und das auch apoc. 1, 6 zugrunde liegt), aber nicht an die Familie, die die Mysten und Mystagogen bildeten, oder die geschlossene Priesterschaft, die die Mysterienreligionen hatten. Er brauchte auch bei den Worten in V. 9: *τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς* nicht die Berufung, die in den Isis-

---

[1] Ebd. 38. [2] AaO. 67 ff. [3] Ps. 118, 22.

und Osirismysterien von der Gottheit selbst ausgehen mußte, und die Erfahrungen im Sinne zu haben, die die Mysten bei der Epoptie oder sonst der Einweihung machten; das Bild von Licht und Finsternis war ohnedies geläufig genug.

Wenn übrigens in V. 12 und 3, 2 der Ausdruck *ἐποπτεύειν* selbst uns begegnet, so steht er doch in einem ganz anderen Sinne als in den eleusinischen Mysterien; das erste Mal sollen die Heiden aus den guten Werken der Christen ihr Unrecht erkennen, das andere die Männer den in der Furcht geführten ehrbaren Wandel der Frauen betrachten. Eher könnte der Ausdruck II. Petr. 1, 16: *ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος* an jene Mysterienfeier erinnern sollen; doch braucht man auch das keineswegs anzunehmen.

Die Ermahnung an die Frauen, sich nicht zu putzen I 3, 3, will Perdelwitz[1] aus der Mysterieninschrift von Andania verständlich machen, in der den Teilnehmerinnen am Festzug eine einfache Garderobe vorgeschrieben wird; aber hier werden die *ἅγιαι γυναῖκες*, die als Vorbild dienen sollen, doch im Alten Testament gefunden.

Es wäre denen, die sich die Stelle 3, 18ff. im Zusammenhang nicht erklären können, gewiß willkommen, wenn sie sich aus den Mysterienreligionen verständlich machen ließe. Aber wenn es auch möglich wäre, daß Christus durch das *ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ* als Mystagog bezeichnet werden sollte — einfacher versteht man den Ausdruck gewiß in Analogie zu Röm. 5, 2; Eph. 2, 18. 3, 12; Hebr. 6, 19. 10, 19. Und daß Orpheus (also wieder andere Mysterien!) bei seiner Hadesfahrt für die durch seine Weihen geläuterten bei Persephone um seliges Leben gebeten habe, ist doch etwas wesentlich anderes, als wenn Christus in der Unterwelt sogar den schlimmsten Sündern gepredigt hat. So bezeichnet auch Perdelwitz[2] selbst diese Erklärung der letzteren Aussage als unsicher; aber noch viel mehr ist es die Zurückführung des Satzes *ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας* auf die Prüfungen, die die Mysten vor ihrer Einweihung hätten bestehen müssen. Zunächst

---

[1] Ebd. 80f. [2] Ebd. 90.

hören wir von solchen Prüfungen doch, soweit ich weiß, nur in den Mithrasmysterien, an die der Verfasser des ersten Petrusbriefes sonst im allgemeinen nicht anknüpfen soll — wenn nach einer Stelle bei Themistios, die Stobäus (IV, 107) zitiert, den Mysten *τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἱδρὼς καὶ θάμβος* erwartet, so handelt es sich um eine Erfahrung, aus der allerdings jene Prüfungen entstanden sein werden, die der Myste aber ursprünglich bei der Einweihung selbst macht, indem er, wie wir schon sahen, zu sterben glaubt, und erst recht anderer Art sind die übrigen Stellen, die Perdelwitz[1] anführt. Dann wissen wir schlechterdings nichts davon, daß jene Prüfungen die Sünde aufhören lassen sollten, und endlich würde der ganze Vergleich hier wieder sehr schlecht passen; denn diese Christen wollen doch nicht erst eingeweiht werden, sondern sind es schon. Auch die Schilderung des früheren heidnischen Lebens der Leser in V. 3f. als eines *πορεύεσθαι ἐν ἀσελγείαις, ἐπιθυμίαις, οἰνοφλυγίαις, κώμοις, πότοις καὶ ἀθεμίτοις εἰδωλολατρείαις* und einer *ἀσωτίας ἀνάχυσις* ist für die Hilaria und die Lavatio im Attiskult, auf die sie Perdelwitz[2] bezieht, doch wohl zu stark; außerdem würde es sich dann um einen Hinweis auf den öffentlichen Kult, nicht die Mysterien handeln.

Und ebenso würde es stehen, wenn der Vergleich des Teufels mit einem brüllenden Löwen 5, 8, wie Perdelwitz[3] meint, von den Löwen der Kybele entlehnt wäre, mit denen einherfahrend sie dargestellt wurde oder die sie nach Catull (73, 82) gegen den untreuen Attis ausschickte. Die Löwen der Mithrasmysterien kämen ja als zu andersartig nicht in Betracht, aber auch wie das Bild, wenn es dessen bedarf, sonst religionsgeschichtlich erklärt werden könnte, ist hier nicht zu untersuchen.

Fassen wir zusammen, so haben die Mysterienreligionen auf den ersten Petrusbrief nur ganz wenig eingewirkt, ja eigentlich nur durch den Ausdruck *ἀναγεννᾶν* (der aber auch nicht direkt aus ihnen entlehnt zu sein braucht). Das war auch von vornherein nicht anders zu erwarten. Der Verfasser

---

[1] Ebd. 84f. [2] Ebd. 92. [3] Ebd. 102f.

des Briefes ist, nach seiner Kenntnis nicht nur des Alten Testaments, sondern auch der späteren jüdischen Religion und Tradition zu urteilen, ein Judenchrist — dann wird er aber nicht, wie Perdelwitz[1] meint, früher in Mysterien eingeweiht gewesen sein.

Im Epheserbrief, von dem schon gelegentlich die Rede war, will Carman[1] namentlich Kap. 5 aus einem Gegensatz zu den Mysterienreligionen erklären. Ich setze zu den von ihm zitierten Versen jedesmal die wohl vor allem in Betracht kommenden Worte hinzu; so kann man sofort beurteilen, ob eine Beziehung zu der betreffenden Mysterienanschauung oder -einrichtung vorliegt. Carman sagt: *The chapter, read in the light of the Bacchic features of the Eleusinia, and the still more infamous Sabazian orgies, appears to contain significant allusion to the sacrifices of the Mysteries* (*ver.* 2: *ὁ Χριστὸς . . . παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας*); *to their unchaste features for which religious sanctity was claimed* (*ver.* 3 [so ist wohl zu lesen]: *πορνεία δὲ καὶ ἀκαθαρσία πᾶσα ἢ πλεονεξία μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν*); *to the characteristic rude sport and ribald jesting of the Bacchic procession, the "Gephyrisms"* (*ver.* 4: *καὶ αἰσχρότης καὶ μωρολογία ἢ εὐτραπελία*); *to the glorification of drunkenness* (*as an act of religious enthusiasm*) (*ver.* 18: *καὶ μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ, ἐν ᾧ ἐστιν ἀσωτία, ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι*); *to the Bacchanalian songs* (*ver.* 19: *λαλοῦντες ἑαυτοῖς ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς*); *with the characteristic symbolism of light and darkness* (*ver.* 8—14: *ἦτε γάρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ· ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε κτλ.*), *the whole culminating in the contrast of the Christian idea of the marriage relation with that of the pagan Mysteries* (*ver.* 25: *οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς*, 31*f.*: *ἀντὶ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα . . . τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν*). Aber wenn auch die eleusinischen und Sabazios-Mysterien so, wie Carman will, charakterisiert werden könnten, auf eine Be-

[1] Ebd. 95. [2] AaO. 632f.

ziehung zu ihnen deutete doch an den angeführten Stellen nirgends etwas hin[1].

Im Johannesevangelium leitet Cheyne[2] die dann auch im ersten Johannesbrief wiederkehrende Bezeichnung Jesu als des *μονογενής* aus jenem Mysterienkult in Petra her, in dem nach Epiphanius Dusares, *ὁ μονογενὴς τοῦ δεσπότου* verehrt wurde. Aber das ist weder eine Übersetzung jenes Namens noch, soweit wir wissen, ein gebräuchlicher Beiname des Gottes; auf diese Weise läßt sich also der Ausdruck in der johanneischen Literatur nicht erklären. Auch aus der sonstigen Mysteriensprache ist er trotz Wobbermin[3] kaum abzuleiten; ja gerade die Verbindung, in der er bei den Valentinianern erscheint, ist, wie Gruppe[4] sagt, dieser Erklärung nicht günstig. Heißt es dann Joh. 3, 5: *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ,* so wird diese Auffassung der Taufe, wie wir schon sahen, allerdings aus den Mysterien herstammen. Auch dem Wort 13, 10: *ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν νίψασθαι, ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὅλος* liegt eine sakramentale Schätzung jener zugrunde; denn auf die Taufe wird der hier plötzlich für die Fußwaschung gebrauchte Ausdruck *λούεσθαι* gehen und diese wird auf jene gedeutet, weil es nötig schien, daß auch die Jünger getauft wären. Ebenso wird unter dem Wasser, das nach der von dem Evangelisten so betonten Notiz 19, 34 aus der Seite des Gekreuzigten floß, die Taufe zu verstehen sein; das wird noch deutlicher durch die Stelle im ersten Johannesbrief 5, 6, nach der Jesus Christus durch Wasser und Blut gekommen ist. Allerdings wird hier das Blut dem Wasser übergeordnet (*οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι*) und auch an den Stellen im Johannesevangelium wird die Taufe

---

[1] So sagt auch Gardner *The Religious Experience of Saint Paul* 92: *It is of course quite possible that he had more directly in mind the relation between Israel as a nation and her divine Lord, which is worked out with such force in the book of Amos and by others of the Hebrew prophets* — und dann nur: *but whatever may have been in the mind of Paul, to his Gentile converts the heathen range of ceremonies and ideas would be more familiar.* [2] AaO. 74. [3] AaO. 118 ff.

[4] Mythologie 1631, 5.

nur gelegentlich erwähnt bzw. vorausgesetzt, sie mag also für den Evangelisten keine große Bedeutung gehabt haben — ebensowenig wie das Abendmahl, auf das er nur 6, 51 ff. zu reden kommt [1]. Er selbst hat in ihm trotz der hier zunächst folgenden Aussagen wohl auch kein Genießen des Fleisches und Blutes Christi gesehen; denn sonst hätte er V. 63 kaum gesagt: *τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν· τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωή ἐστιν.* Und auch jene vom Evangelisten nicht geteilte, wohl aber vorausgesetzte Auffassung des Abendmahls wird nicht aus den Mysterienreligionen stammen [2] — denn dort ließ sich die Anschauung, daß man die Gottheit genösse, später nicht mehr nachweisen — sondern aus den Einsetzungsworten, die man unter Voraussetzung eines Weiterlebens Jesu in verklärter Leiblichkeit mißverstand. Es ist also in doppelter Hinsicht schief, wenn S. Reinach [3] sagt: „daß das Urchristentum mit seiner Theophagie Europa so schnell erobern konnte, beruht zum großen Teil darauf, daß die Idee von der Mandukation des Gottes keine neue war und daß sie unter einer verklärten Form einen der am tiefsten sitzenden Religionsinstinkte der Menschheit wiederaufleben ließ" — das Urchristentum hat diese Anschauung im allgemeinen gar nicht vertreten und, soweit es das tat, hing es ursprünglich nicht mit jener primitiven Vorstellung, daß man den Gott essen könne, zusammen. Wenn endlich Dieterich [4] zu 10, 30: *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν* den in den Dionysosmysterien üblichen Spruch: *ταῦρος δράκοντος καὶ ταύρου δράκων πατήρ* vergleicht, so liegt doch der Ge-

---

[1] Ich kann also Lake nicht zustimmen, wenn er *Zonde en doop, Theol. Tijdschr.* 1909, 552 sagt: *Toch zullen slechts weinigen bestrijden, dat dit Evangelie door en door sacramenteel is en dat wij op bijna iedere bladzijde daarvan toespelingen op de Christelijke mysteriën lezen.*

[2] Man kann auch nicht mit Bernoulli bei Overbeck, Das Johannesevangelium 1911, 510 sagen: „Wenn nun gewiß kein Mensch wirkliche Abhängigkeit oder Beeinflussung bei Joh. 6, 53—56 von seiten der kleinasiatischen Taurobolien oder Kriobolien annehmen wird, so liegt doch in der Gemeinsamkeit des Symbols eine hinreichende allgemeine Verwandtschaft vor."

[3] Orpheus 1910, 20. Weniger bestimmt und allgemeiner äußert sich in demselben Sinne Toxopeus aaO. 334.

[4] Mithrasliturgie 155 f.

danke an die von Dieterich gleichfalls angeführten stoischen Aussagen über die Einheit von Vater und Sohn immer noch näher.

Zu dem Anfang des ersten Johannesbriefes: *ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν . . . ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν κτλ.* bemerkt Carman[1]: *there seems here a clear allusion to the mystic paradosis, wherein the sacred tokens were touched, tasted (or kissed), and handled, and the epopteia, or autopsia, wherein the initiate was assumed to attain a direct vision of deity, a personal participation of the divine nature, with a purifying result.* Ich kann, da darauf ja im ersten Johannesbrief nichts hindeutet, davon absehen, daß von einem Gebrauch der heiligen Zeichen wohl nur in dem eleusinischen Symbol die Rede ist, wie es Clemens Alexandrinus, protr. II 21, 2 zitiert wird: *ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον εἰς κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην*, und daß hier, wie wir schon oben (S. 59, 2) sahen, statt *ἐργασάμενος* wohl doch *ἐγγευσάμενος* zu lesen sein dürfte. Auch daß das *ἀκηκόαμεν* in den Mysterienfeiern kein Analogon gehabt habe, ist nur Schein; wenigstens in manchen war gewiß auch etwas zu hören. Aber bei den Worten des ersten Johannesbriefes soll man doch nicht an etwas denken, was sein Verfasser ebenso wie seine Leser, sondern was er in besonderer Weise erlebt habe; es könnte sich also nur um eine äußerliche und freie Anlehnung an das Mysterienwesen handeln und auch sie braucht man nicht anzunehmen, da sich die Ausdrücke vollständig aus dem von dem Briefe doch wohl vorausgesetzten Evangelium erklären.

Wenn es I. Joh. 3, 9 heißt: *πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει* — so meint Dieterich[2] daraus schließen zu können, daß dem Verfasser der eigentliche Bildsinn noch völlig klar gewesen sei[3]. Aber, wie ich schon oben sagte, wissen wir wenigstens

---

[1] AaO. 637. [2] Mithrasliturgie 139.

[3] Reitzenstein, Mysterienreligionen 23 erklärt es vielmehr für „zweifelhaft, wieweit der Ursprung der Vorstellung hier noch klar empfunden wird; finden wir doch schon in spätägyptischen Texten als Begründung

aus Mysterienkulten nichts davon, daß die Wiedergeburt durch eine Zeugung durch die Gottheit zustandekommen sollte, die sog. Mithrasliturgie[1], in der der Myste heute von Gott neugezeugt heißt, ist darin möglicherweise später. So wird der Ausdruck wohl vielmehr so entstanden sein, daß man das in der christlichen Kirche übliche Bild der Wiedergeburt nun auch einmal noch weiter ausführte.

---

der Kunstfertigkeit und Vortrefflichkeit eines Menschen, daß er den Samen aller Götter in sich trägt". So wird zugleich an Stelle der Mysterienreligionen in letzter Linie wenigstens die ägyptische Religion als Quelle der Vorstellung bezeichnet, aber auch das ist nach dem oben zu bemerkenden wohl nicht nötig.

[1] Dieterich, Mithrasliturgie 12, 3.

Schlufs

Fassen wir zusammen, so muß das Urteil lauten: die Mysterienreligionen haben auf das älteste Christentum nur geringen Einfluß ausgeübt. Es gilt auch von ihnen, was Wendland[1] vom Hellenismus überhaupt sagt: „die Elemente der höheren hellenistischen Kultur dringen wohl aufs Christentum ein, aber sie halten sich mehr an der Peripherie, und sie tragen den Charakter des Zufälligen und Sporadischen, des Unbewußten und Unbeabsichtigten." Namentlich haben die Mysterienreligionen im Urchristentum keinen ganz neuen Gebrauch hervorgerufen; viele Zerimonien, die sich in jenen fanden, blieben daher in diesem ohne Analogon. Umgekehrt das Christentum unterschied sich von den Mysterienreligionen durch seinen geschichtlichen Charakter und die ganz andersartige Bedeutung, die man der Erscheinung und dem Tod des christlichen Erlösers zuschrieb, sowie anfangs wenigstens durch die Erwartung eines baldigen Weltendes[2]. Gewiß mögen manche durch den christlichen Glauben und die christlichen Feiern an die Mysterien erinnert worden sein, aber es bleibt doch eine arge Übertreibung, wenn Toxopeus[3] sagt: *een Romein, die in de mysteriën van Mithra of Isis was ingewijd, kon zonder eenig bezwaar het Christendom gaan belijden, enkel door verandering van den naam van den verlossenden God en de bijzonderheden*

[1] Handbuch I 2. 3[2. 3], 225 f.

[2] Dieser Unterschied tritt auch bei Lake *The Earlier Epistles of St. Paul* 1911, 44 f. noch nicht genügend hervor und wird vollends bei Gardner *The Religious Experience of Saint Paul* 88 ff. zu sehr übersehen. Auch wenn die Mysteriengottheiten euhemeristisch aufgefaßt wurden, so blieb Jesus, der vor kurzem aufgetreten war, doch etwas anderes.

[3] AaO. 334 f.

van zijne mysteriën. Viel eher darf man mit Heinrici[1] sagen: „Fragt man nach dem Gesamtcharakter des Urchristentums, so könnte es eher eine Antimysterienreligion genannt werden, als eine Mysterienreligion.“

Ein tiefergehender Einfluß der griechischen Mysterienreligionen auf das Christentum beginnt erst im Gnostizismus, der nicht nur von Hippolyt, philos. I prooem. z. T. auf jene zurückgeführt wird, dessen Vertreter sich nicht nur gelegentlich auf sie berufen (ebd. V 7), sondern der auch tatsächlich auf sie zurückging. Freilich weiß ich nicht, ob man mit Bousset[2] sagen darf: „ihrer ganzen Art nach gehört die Gnosis in den Umkreis der Mysterienreligionen hinein“, aber daß diese auf sie einen Einfluß ausgeübt haben, ist klar. Schon die Hoch-

---

[1] Internat. Wochenschr. 1911, 430; vgl. auch dens., Die Eigenart des Christentums 1911, 16. — Rezensenten gegenüber, die das entsprechende Urteil, zu dem auch die vorstehende Untersuchung gekommen ist, wieder nur auf Voreingenommenheit zurückführen werden, freue ich mich auf das Zeugnis zweier ausländischer Kritiker hinweisen zu können. Moffatt sagt aaO. 786: *The point is that one never feels that he is arguing from some a priori idea of what must have been, and therefore is disposed to exaggerate or to minimise any foreign elements in the gospel* — und Goguel *Annales de bibliographie théologique* 1910, 162: *Cette parfaite indépendance que M. Clemen affirme et dont il fait effectivement preuve à chaque page de son livre, donne à son étude une valeur particulière.*

[2] Gnosis, Realencycl. d. klass. Altertumswiss.[2] VII 2, 1912, 1521; vgl. Wendland aaO. 165: „Halten wir an dem üblichen engeren Begriffe der Gnosis fest, so müssen wir uns klar sein, daß ihre Triebkräfte und Tendenzen aus der Propaganda der hellenisierten Mysterienreligionen des Orients stammen, die auch das Christentum in den allgemeinen Prozeß der Umdeutung und Verschmelzung der Religionen hineinzuziehen strebt.“ Ebd.[1] 162 hieß es nur: „Das gemeinsame der „gnostischen“ Religionsbildungen ist, daß das Christentum in die vom Osten mächtig vordringenden Tendenzen der Ausgleichung und Verschmelzung der Religionen hineingezogen wird“. Immerhin kann man von dem Verhältnis des Gnostizismus zur griechischen Mystik (nicht zum Mysterienwesen) mit Gardner *The Religious Experience of Saint Paul* 67 sagen: *It is very hard to trace the line which divides later Greek Mysticism from Christian Gnosticism. In fact no hard line can be drawn. The Gnostic sects stand for an attempt to transfer to the fold of Christianity the syncretic ideas of what may be called Hellenistic theology, with its mystic sacraments, its speculations as to the nature of the divine and the human, its old-world rites and beliefs, its astrological science, and its symbolical art.*

schätzung der Taufe und anderer Riten, die Geheimniskrämerei, die manche gnostische Lehrer treiben, die Anschauung, daß die Gnosis von der Macht des Schicksals befreie, könnte darauf hindeuten. Sicher stammt aus den Mysterienreligionen die sog. *ἀπολύτρωσις* der Markosier, bei der die Einweihung in einem Brautgemach und wohl in Form der geschlechtlichen Vereinigung mit der Gottheit stattfand, ebenso die bei den Marcioniten und Naassenern bezeugte Sitte, den Neugetauften Milch und Honig zu reichen, und wohl auch das Ölsakrament, das wir bei verschiedenen anderen Sekten finden. Ja diese beiden letzteren Gebräuche begegnen uns später auch in der Großkirche, in der außer der Arkandisziplin ebenso die sonstige Ausgestaltung und Auffassung von Taufe und Abendmahl, sowie die Ausgestaltung des gottesdienstlichen Raumes und der gottesdienstlichen Zeit auf das Mysterienwesen zurückgeht. Das alles ist ja schon früher, namentlich von Anrich klargestellt worden, während ein größerer Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum erst seit etwa zehn Jahren behauptet wird. Das lag nach dem über die spätere Zeit Gefundenen nahe, erweist sich tatsächlich aber auch deshalb als im allgemeinen unrichtig, weil ein solcher Einfluß in Wahrheit erst später begann und auch da Zeit brauchte, bis das Christentum wirklich zu dem wurde, was es zunächst nicht war, aber in der griechisch-katholischen Kirche in der Tat geworden und auch in der römischen, sowie manchen Kreisen der evangelischen Kirche geblieben ist: eine Mysterienreligion.

Register

1. Sachen

2. Stellen

a) Neutestamentliche

3. Griechische Wörter

[1] So ist statt 70 auf S. 27 zu lesen.

4. Moderne Autoren

